AMERICA NEGRA No. 3

DE LOS EDITORES

El periódico *Unidad Indígena Alvaro Ulcué Chocué*, publicado en Popayán por el Consejo Regional Indígena del Cauca, preparó una edición especial sobre la nueva constitución que rige en Colombia. Sus editores tuvieron el acierto de sombrear todos los artículos relacionados con los pueblos étnicos. Para nuestra sorpresa, el artículo transitorio 55 no fue resaltado. La omisión podría parecer insignificante. No para quienes se preocupan por el destino de las etnias de ascendencia africana. Le hace eco a la exclusión que propone un inciso que ratifica la vieja tesis referente al carácter baldío de las tierras de los grupos negros, en particular las del litoral pacífico. En otras palabras, parecería concordar con las reglas para el nuevo juego nacional colombiano que vuelven a negar la territorialidad de los negros y a poner en entredicho su carácter étnico. Esto puede apreciarse tanto en la sección Documenta que hemos intitulado *Los Negros ante la Constituyente y la Constitución de 1991*, como en el artículo de Jaime Arocha sobre el mismo tema.

El vacío en la publicación a la cual hacemos referencia es parte de aquella conducta que persiste en hacer referencias a los pueblos dentro del país, como si ellos fueran islas. AMERICA NEGRA intenta impulsar una filosofía que le de reverso a esta tendencia, presentado a Colombia como un país de pueblos, dentro de un mundo también diverso que hoy lucha por conciliar unidad y diversidad. De aquí la importancia que esta revista le ha concedido a uno de los últimos ensayos que el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla escribió antes de fallecer en julio de 1991. Se refiere al conflicto que hoy se viven en el mundo entre las tendencias totalitarias y homogenizantes que, en la opinión de él, se esconden detrás de neoliberalismo y esa diversidad que parecería estar eclosionando en la medida en que los medios globalizan la cultura y se multiplican los gobiernos elegidos mediante el voto popular.

Se nos ha preguntado cómo es que AMERICA NEGRA acepta artículos sobre indios o cuando dejará de aceptarlos. Nuestra filosofía: no se puede escribir sobre negros, desechando a quienes comparten el espacio con ellos; ni se pueden analizar los problemas actuales de aniquilamiento y la revitalización étnicos sin aportar materiales sobre la confluencia, las fricciones y los conflictos interétnicos. En este sentido AMERICA NEGRA consideró indispensable la crónica del arqueólogo colombiano Gerardo Ardila sobre su primer contacto con los nukak. Escritos similares permitirán perfilar de maneras más precisas cómo se desarrollan las relaciones entre el Estado, la nación, la etnia y quienes pretenden gobernar a los ciudadanos.

También se nos ha interrogado por qué la revista no ha elaborado números monográficos sobre los indígenas. AMERICA NEGRA no es exclusiva de los negros, ni excluyente de otras poblaciones. Intenta contribuir a la construcción pluralista de América, no de palabra, sino de hecho y derecho. Pero además de ello, aspita a abrirle un espacio a innovaciones como las que se están viendo a raíz de la preparación de los que Gregory-

Bateson denominó Epistemología, ciencia sobre el funcionamiento de la mente, entendida ésta no como atributo de la gente, sino de los organismos complejos capaces de procesar información a partir de diferencias que puedan leerse entre "datos".

Esta propuesta, revolucionaria en su propósito de romper con 400 años de separar mente y naturaleza, ciencia social de ciencia natural, ha tenido consecuencias drásticas en las relaciones entre biología y antropología. Con el tiempo dejamos de hablar de integrarnos. La noción pierde sentido en la medida en que, situados dentro de este nuevo campo, comprendemos que los propios genes tienen capacidad de aprender y de transmitir ese aprendizaje. Esta resurrección lamarquiana nos pone en la ruta de revivir el mandato que éste pionero de los estudios de la evolución fijó para la ciencia: explicar la mente en su relación con la naturaleza y no la naturaleza como creación de la mente.

Espacio abierto a las inquietudes de pensamiento en nuevas fronteras de ciencia.

AMERICA NEGRA es expresión viva de la diversidad, a finales de siglo.

Por la diversidad de futuro

GUILLERMO BONFIL BATALLA

AMERICA NEGRA rinde homenaje al antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, fallecido en julio de 1991. publicamos el texto de su intervención en el seminario Identidad cultural y modernidad. Nuevos modelos de relaciones culturales, celebrado en Barcelona en noviembre de 1990, bajo los auspicios de UNESCO.

"Quiero un futuro plural. Creo en el valor de los muchos rostros"
BONFIL BATALLA

1. Los senderos previstos por la modernización.

Los acontecimientos del último año en Europa del Este han sido interpretaciones triunfalmente como el último golpe, el que da la razón final a la historia única, la historia de occidente, hoy en su etapa neoliberal y globalizadora. Esta, como tan reiteradamente, es solo una visión de la Península Europea y su epígono, hoy amo y maestro, los Estados Unidos de América.

Los datos que se aducen para fundamentar el fin de la historia son de la más variada ralea y abarcan casi todo. Casi todo. Algunos son hechos verificables.

Se menciona, en primer término, la globalización. El mundo se achicó, en todas sus dimensiones perceptibles o en las que preferimos percibir. El capital financiero y especulativo ya no tiene fronteras: llega y se va, sin muchos trámites, según condiciones nacionales más o menos favorables, más o menos estables. Cualquier país es de pronto bendecido con las inversiones externas o maldecido, meses después, con el peso de una deuda impagable. Las decisiones que de su control, ajenas; los caminos del capital son, como los del otro Señor, insondables.

La tecnología, la diosa madre más reciente, la Luna que se apareja con el resplandor áureo del Sol, también se nos ha globalizado. Se pueden hallar tecnologías de punta que se desarrollan en lugares remotos, porque ahí encontró el capital las condiciones óptimas para su avance y el de las maquilladoras. Los países del primer mundo compiten tecnológicamente, pero ante todo buscan complementarse. Es como jalar tres o cuatro hilos de una madeja, no importa en que parte se inicien, para después, juntos, comenzar a tejer. Basta que el tejido nos cubra a todos – y todos, por supuesto , no somos todos:

todos son unos cuantos. La deidad tecnológica, además, impone la nueva carrera de la moda: véase el consumo cotidiano – o las aspiraciones de las clases pudientes y las más o menos de todo el mundo.

Otro efecto tienen el nuevo culto tecnográfico: se asume, y se hace asumir , como la encarnación misma de la modernidad y del futuro. Tanta tecnología manejas, tanto vales; en ese grado estás en el presente, en esa medida tienes futuro; en esa medida eres, existes. Y por tecnología, por supuesto , se entiende solo la de tradición occidental – aunque no se cree en Japón.

S globalizan también la informática y las comunicaciones. Son hijas ejemplares de la tecnología, pero tienen peso propio: comunican, y comunican información. Son la prueba evidente de que las fronteras no existen. De una manera o de otra , la gran mayoría de los seres humanos contemporáneos está en contacto, si no entre ellos mismos, sí con los mismos acontecimientos que los barones de la comunicación deciden en cada momento que son de interés general, es decir: universal; es decir: su propio interés.

Y se viaja más. Algunos por negocios o por el placer de conocer – la oferta de Marcos Polos ha devaluado el género. Otros por el espejismo de satisfacer, en otro lugar, las necesidades que su patria es incapaz de atender ahora. Los brazos de obra, por qué no, también se han globalizado: salvadoreños en Nueva York, jamaiquinos en Manchester, indochinos en Rótterdam, “moros” y “sudacas” en Barcelona. Todos pagados menos que los demás, en las tareas que los demás no prefieren, insultados por el racismo cada día más soberbio de los locales. Modernizándose, pues, a cualquier precio.

Y si no emigran como si lo hicieran otros, a sus propias tierras llega el capital, la maquinaria y los ingenieros y administradores japoneses, alemanes o gringos. La modernización globalizadora por la vía de las maquilladoras. Si la montaña no va a Mahoma (o a la inversa). Los tecnócratas llaman a esto división internacional del trabajo y de la producción, y hablan de ventajas competitivas que debemos aprovechar. (Las maquilladoras inevitables me hacen recordar los presidios y las reducciones que impusieron los invasores españoles en América para “civilizar” y “evangelizar” a los indios - y de paso, explotarlos con mejores estándares de productividad).

Muchos gobiernos de los atribulados países del todavía Tercer Mundo (“todavía”, porque bien puede llegar a ser el Cuarto Mundo: el no-mundo) han decidido jugar la carta de la modernización. Piensan – supongo –: esta vez sí, no nos deja el tren de la historia. Y estamos en un sí quiero, no puedo, sí puedo, frente a procesos de reconversión industrial, apertura de las economías nacionales antes protegidas, “desregulación” de precios (que antes, sin disfraz, se llamaba liberación: libre juego dela oferta y la demanda) y privatización de las empresas que se nacionalizaron o se crearon por iniciativa del Estado, gracias a movilizaciones populares, a veces sangrientas, que entonces se decían también nacionalistas, revolucionarias y también entonces, (hace apenas pocas décadas) en beneficio de la patria y de los mejores intereses del pueblo.

Los estados poderosos, por su parte, deciden formar bloques. El mundo se multipolariza. Europa , sorprendida, avanza (o se desbarranca) hacia la “Europa-fortaleza” ahora bajo la égida de la Alemania unificada; Oriente construye la Cuenca del Pacífico, que solo espera la “perestroyka” china para arrastrar con los demás; Canadá y Estados Unidos estrenaron tratado de libre comercio y quieren ir más lejos , tal vez con México como el pariente pobre arruinado pero difícilmente evitable. El resto podría ser prescindible, salvo si amenaza con arrebatar y no conformarse con las migajas que se le tiran al pie de la mesa: sus materias primas son cada vez menos estratégicas (salvo el petróleo del Golfo Pérsico, motivo hoy de la más significativa confrontación Norte/Sur); su mano de obra no calificada representa cada vez menos en el valor total de los productos, y como mercado real, más allá de su presencia demográfica total, cuenta muy poco. Nos vamos volviendo, cada día más, pura presencia estratégica, pura amenaza potencial. Y (lo que es peor): no nos damos cuenta. Un problema de colonización intelectual: no falta el espejo, lo que pasa es que no queremos mirarnos.

Fuerzas tradicionales, decisiones gubernamentales, argumentos tecnográficos, experiencias particulares, ideologías hegemónicas: todo avanza por el mismo sendero de modernización, todo anuncia el mismo siglo XXI, el mismo tercer milenio. Pero no todo: casi todo.

2. La obcecada realidad de “los otros”.

Podemos trazar el fenómeno contemporáneo a partir de la independencia de antiguas colonias, después e la segunda guerra mundial, aunque sus raíces y su historia son tan antiguas como las de la dominación de un pueblo por otro de civilización distinta. En nuestra percepción actual, sin embargo, esa vieja historia adquiere sentido contemporáneo con Argelia, Dien Vien Fu/Viet Nam, las revoluciones china y cubana, la lucha todavía del pueblo palestino, el movimiento negro y el chicano en Estados Unidos y otros semejantes y por todas partes desde fines de los cuarenta. Es una percepción indisolublemente ligada al pensamiento de Fanon, Memmi, Sartre, Reynaga, Mao, Jomeini, Cleaver y tantos otros, pasados, presentes e inminentes, inconsistencias y eventuales renuncias. Hablo, por supuesto, de la terca demanda de los pueblos reales por el derecho a ser ellos mismos; hablo de la universal lucha por la diferencia.

Estos últimos doce meses, ya mencionados, también tienen que ver con esto. No se inició nada nuevo, no s ha creado nada: todo estaba ya. Pero tal vez no suficientemente en la conciencia metropolitana. Desde este punto de vista, lo importante no es tanto el resurgimiento de identidades étnicas y nacionales en el territorio de la península europea, identidades que según la razón occidental (esta tradición intelectual privilegia el deber ser por encima del simple pero contundente ser), deberían, o haber desaparecido, o estar en vías últimas de dejar de ser. Y reaparecen. Y los alemanes son alemanes; los lituanos, lituanos, y en las fronteras sur occidentales de la que fue la Unión Soviética, resulta que la gente del Islam se moviliza como gente e Islam. (Europa quiso expulsar al Islam de su historia: deberá incluirlo de nuevo). Los europeos no tienen salida: tienen que admitir la

diferencia, tiene que admitir a "los otros" como parte de sí mismos, lo que es tanto como decir: como parte de la historia legítima. Por cierto, "los otros" siempre han estado aquí; pero solo como amenaza , como referendo inverso de la verdadera civilización, como promesa nunca cumplida de la posibilidad de incorporarlos, que es la prueba única, evidente, de la superioridad histórica de occidente. Promesa incómoda por persistente; pero, por desgracia, siempre capaz de movilizar, de organizar cruzadas.

Y estamos en ésas. Entre las fuerzas de la globalización que se quiere invencible y necesariamente uniformadora – el triunfo reaccionario de la razón occidental – y las todavía pequeñas voces de los otros pueblos, que tienen como su sin razón última su persistencia, su presencia negadora para Occidente, pero deslumbrante y esperanzadoramente viva para todos los demás. Que somos, a fin de cuentas, la mayoría. Pueblos que tienen otra noción de la modernización, otra idea – otras ideas – de lo que debe ser el siglo XXI como principio del tercer milenio (según la cuenta judeo-cristiana occidental).

Frente a la idea de que la historia universal y única es la historia de occidente, estos pueblos innumerables afirman que su historia es tan válida como cualquiera otra; que la historia del occidente expansionista y poderoso los influye, pero no nos determina inexorablemente; que se debe convivir con occidente y con los demás, pero que coexistir es eso: existir juntos, nunca existir a condición de renunciar a ser, a existir. Esas historias múltiples, contradictorias, en mucho opuestas y recíprocamente excluyentes, por solo ser y haber sido, niegan la pretensión universal de la historia ideologizada de occidente.

3. ¿De qué diablos hablamos, cuando hablamos de modernización?

Todos los pueblos son etnocéntricos. Los nombres que se dan a sí mismos, en su propia lengua y no en la que les impusieron, con harta frecuencia significan: los hombres, los hombres verdaderos, la gente. Es una manera de descalificar a los otros, de negarles condición humana, de convertirlo legítimamente en objeto de sujeción, por inferiores, por inhumanos, por ser mero objeto.

Y la tierra propia se concibe igual: es el centro del mundo, alrededor del cual se organiza el resto del universo conocido. Son pueblo y tierra elegidos, únicos, predestinados a regir a todos los demás. Fue una ideología necesaria, supongo, en pueblos recolectores y cazadores que requerían delimitar con claridad sus espacios, el territorio exclusivo para la depredación. Pero la situación cambió, y no cambió la ideología. Recuérdese, solamente, la tesis del "espacio vital" y sus acompañantes convicciones racistas. Pero no se vale referirlo todo a los "errores" del pasado: tan solo porque esas ideología perdura y madura hoy ¡, con otras formas, supuestamente más sofisticadas y, digámoslo así, "objetivas". Siempre la razón inmanente, la razón del dominador, de quienes tienen el pode basado en la fuerza. En este contexto real, no imaginario, el etnocentrismos, como cualquier ideología, puede tener dos signos, dos significados: busca consolidar el presente y su proyecto, o proclama un futuro esencialmente distinto. Las ideas, finalmente, solo expresan

visiones concretas de la realidad, producto de la experiencia, ella misma variada y contradictoria.

Y, sobre estos cimientos de las diversas existencias sociales, se percibe hoy el futuro, la globalización, la modernización, el siglo XXI, el milenio tercero. ¿Cuál es la visión legítima, la que debemos adoptar y apoyar? ¿Es una? ¿Son muchas, y en este caso, cómo compaginarlas?

Siento que hemos adoptado una visión unívoca de la modernización. Una visión que corresponde exclusivamente al momento actual de las potencias de occidente. Occidente siempre ha postulado una historia única, un único camino: el suyo. Y resulta que hasta ahora y desde hace cinco siglos, al menos, estamos en ese camino – por mero accidente y sin buscarlo, pero estamos. Y el cruce de caminos, quiere occidente debe ser convergencia hacia el futuro. Seríamos como afluentes que ensanchan el gran río de la historia-occidental. Los viejísimos nuevos rostros culturales de los pueblos cuestionan inexcusablemente el asunto; plantean preguntas que, si vale de experiencia, resulta mejor no tratar de eludir. Hay, por lo menos, varias y muy diferentes ideas de lo que es la modernidad deseable.

La historia de la relación de occidente con el resto del mundo, por lo menos desde la alta edad media y muy probablemente desde los tiempos clásicos de griegos y romanos, puede entenderse como un empeño permanente de imponer a todos el futuro que se considera propio, occidental. Así se justificó la expansión colonial a fines del siglo XV: una empresa de rescate del resto de la humanidad que caminaba hacia un futuro equivocado – y, por cierto, empleaba mal las riquezas que la península europea sí sabía usar para construir el futuro verdadero. Así se razonó a partir del “siglo de las luces”, que tantas sombras proyecta: ahora ya no era la fe irrazonable en la religión, sino la también irrazonable fe en la ciencia, que proclamaba, justamente el destino único y lo adobaba como necesario, inevitable y de cumplimiento general obligatorio para todos los pueblos. Así de sus epígonos: el marxismo atado a la evolución unilineal y al concepto de una historia previamente escrita (eternamente, como en la Biblia). Y ante la evidencia de que aquella utopía ahora no cuajó, así también las trompetas triunfalistas del neo-liberalismo nos proclaman hoy que sí, que finalmente ganó el futuro único, el que apostaba del lado bueno. Modernización es su lema: modernización universal e incontestable.

Tratemos de ver la cuestión desde otro ángulo ¿No será que aquí hay gato encerrado? Pudiera ser, por ejemplo que la modernización que se nos propone como inevitable encubriera, simplemente, el proyecto de una nueva dominación hegemónica de occidente. Pudiera ser, para decirlo con otras palabras, que sólo sea un proyecto necesario desde la perspectiva y en las circunstancias particulares de un grupo de países- menos aún: de los interese dominantes en ese puñado de países-y arraigado, aquí si necesariamente, en una particular visión del mundo, en un único sistema de valores, en un contexto significante exclusivo y no universal; en una civilización, pués, en la civilización occidental.

Y por ahí, creo, aparece la cola del gato encerrado. Si no partimos de la idea de una historia general predeterminada e ineluctable, si admitimos la pluralidad de culturas y civilizaciones diferentes; si estamos convencidos de la capacidad humana para hacer la historia y no sólo para sufrirla o repetirla como parlamento memorizado; entonces, debemos admitir que el futuro modernizado que se nos propone y hacia el cual se pretende arrastrarnos, que se nos propone y hacia el cual se pretende arrastrarnos, esencialmente, un proyecto cultural, el producto ideológico actual de una matriz cultural especifica: la de la civilización occidental.

La modernización, entonces, no sería un futuro dado ni un simple ajuste técnico o tecnológico que las circunstancias mundiales nos imponen a todos en forma imperactiva y-ojo-con una sola dirección y hacia un propósito compartido, común. Sería, en cambio un proyecto entre otros posibles para reordenar las relaciones entre los pueblos en los umbrales del tercer milenio: uno, entre otros proyectos posibles. Enfrentar así la modernización, la relativiza, permite colgarle cuestionamientos y confrontarla con otras opciones. La desacraliza y nos acre la posibilidad de construirla de acuerdo a nuestras variadas necesidades, a nuestros deseos acumulados y a nuestros sueños inéditos. Se convierte, en un futuro construible, no en una bendición/maldición impuesta por la que a guevo tenemos que transitar. El futuro se vuelve algo nuestro, lo que no es poco.

4. Las raíces de otros futuros.

Hay algo mas parece olvidarse con frecuencia: el hecho de que todas las culturas cambian permanentemente – el cambio es su forma de ser. Si lo vemos así, todas las culturas actuales son modernas, porque cada una de ellas ha sabido ajustarse a las circunstancias de hoy, como a cada presente a lo largo de su historia. Unas han actualizado su manera de imponerse a otras; éstas han actualizado siempre sus respuestas, desde las formas de rebelión hasta los modos de apegarse a su tradicionalismo y recrear su propio universo significativo. Sabemos poco, si algo sabemos de estas dinámicas culturales contradictorias; pero nuestra ignorancia no nos califica para negarlas.

Un argumento siempre implícito en la defensa de la modernización por un solo camino y hacia una misma meta, descansa precisamente en la constatación de los cambios que han ocurrido y están sucediendo en las culturas “ tradicionales “. Si los campesinos mayas ven televisión que han ocurrido y están sucediendo en las culturas “tradicionales”, “atrasadas”, “no modernas”. Si los campesinos mayas ven televisión y tienen radios de transistores; si las chicas del pueblo se desviven por los blue-jeans y se prenden oyendo al grupo de rock de moda; si se generaliza la aspiración de tener electrodomésticos y se habla usando los modismos que emplean los medios; entonces, la modernización propuesta es un fenómeno universal, que responde a lo mas intimo y autentico de la naturaleza humana en el ocaso del siglo XX. Para sostener este argumento debemos olvidar algunas cosas que lo podrían enturbiar. Debemos pasar por lo alto, por ejemplo, la historia cultura de los puebles colonizados, la manera recurrente en que han sabido mimetizarse, clandestinizar su vida

profunda, o hacer suyos, rasgos de la cultura impuesta para incluirlos al servicio de su propio proyecto histórico. Debemos ignorar, por supuesto, los resortes y los efectos de la dominación cultural (y aquí incluyo la explotación económica), de la ideología hegemónica, de la desigualdad, en el fin. Solo tenemos que hacer abstracción de la realidad y de su historia, y constatar la verdad de nuestra propuesta modernizadora con los datos pertinentes-y solo eso- del presente inmediato.

Y sin embargo ...

La realidad es terca. Un grupo de jóvenes mixes, en la remota Ayutla, Oaxaca. Emplean computadores modernos para inventar la escritura de su lengua y registrar su tradición oral. Los seris, los purépechas y muchos otros pueblos, usan las grabadoras japonesas de caset para conservar la música de sus fiestas (no olvidemos que así circularon los mensajes del Ayatola Jomeini antes de la caída del sha). El video y las estaciones locales de radio se están generalizando. Son, digámoslo así, como el caballo y el rifle entre los indios de las praderas, hace uno o dos siglos apenas. Y esto en lo material. ¿Qué decir de las religiones populares, de ese cristianismo que nos empeñamos en llamar "sincrético", entre tantos pueblos supuestamente evangelizados de América, y que hoy el Papa quiere volver a evangelizar?

La expansión de los mass-media es un hecho, es un fenómeno innegable y en crecimiento continuo, en casi todo el mundo actual. Sectores cada vez más grandes y diversificados de la población mundial quedan expuestos y mayoritariamente se vuelven adictos a la radio y las variantes tecnológicas de la televisión casera. Los mensajes, por su parte, se producen cada vez más a nivel transnacional o solo en los países más poderosos y circulan por todo el mundo sin que las fronteras nacionales signifiquen obstáculo alguno para ello. Con esto cambian los hábitos cotidianos y las pautas de consumo cultural. Todo esto se aduce como otra prueba evidente de que marchamos hacia la modernización de contenido único. Faltan algunos detalles, sin embargo. Uno particularmente importante: ¿cómo elaboran esos mensajes uniformes los diferentes sectores de la población, los que viven en condiciones sociales distintas, los que participan de otras culturas? ¿La telenovela Dallas es "leída" de la misma manera por todos? ¿O bien , adquiere un contenido diferente según el contexto significante, la cultura, de sus diversos y multitudinarios teleauditorios? Si fuera éste el caso, la uniformidad y la unidireccionalidad de los mensajes masivos, lejos de estar provocando la homogeneidad cultural, estarían fortaleciendo la diversidad, en la medida en que el proceso permitiría a cada cultura incorporar nuevos elementos ajenos en su propia matriz cultural, en su sistema significante único y particular.

El problema no es simple ni admite análisis reduccionistas. Pero esta última hipótesis tiene, al menos, la ventaja de que descansa en el supuesto (o convicción, o esperanza) de que no somos perritos de Pavlov: tenemos todavía margen para salivar según nuestro auténtico antojo.

5. Modernización, democracia y pluralismo.

De las desordenadas reflexiones anteriores extraigo algunas conclusiones – que son, como todas las conclusiones, absolutamente provisionales:

a. El movimiento de globalización y la emergencia de la defensa de las particularidades y especificidades culturales solo son comprensibles como partes indisociables de un mismo y únicos proceso. Pueden ser corrientes antagónicas, pero pueden también llegar a ser complementarias: no está en su naturaleza misma ser una o la otra cosa, sino en la naturaleza de la relación que exista entre ambas tendencias.

b. La transformación de las culturas, que ocurre siempre y en todo lugar, obedece a una combinación variable de factores e impulsos internos y externos, es decir, a las condiciones y tendencias que existen dentro de cada sociedad y las limitaciones y posibilidades que significa su relación con otras sociedades de cultura diferente. La transformación cultural es el resultado de ese juego permanente de tensiones variables.

c. Cada sociedad tiene el derecho a manejar sus propias fuerzas internas de transformación cultural, según las decisiones propias que considere legitimas. Para que esto sea posible, sus relaciones con otras sociedades y otras culturas deben ser simétricas, nunca de subordinación.

d. El proceso llamado de globalización contemporánea intensifica los factores externos, exógenos, en la transformación cultural de las sociedades que involucra. La relación mas intensa entre sociedades portadoras de culturas diferentes no es, en sí misma, ni es peligrosa ni negativa. Al contrario por primera vez en la historia conocida, todas las culturas del mundo tienen hoy, potencialmente, la posibilidad de estar en contacto directo, de enriquecerse y fecundarse recíprocamente. Pero esa relación esta actualmente mediatizada: no son los pueblos, todos los pueblos, los que deciden y establecen las maneras de conocerse en forma reciproca. La globalización no es hoy un proceso de convergencia, sino de imposición. Una nueva imposición que descansa en la riqueza y en la tecnología, justificada, una vez más en la razón etnocéntrica de una pequeña parte de la humanidad, la que participa de las diversas culturas que expresan a la civilización occidental. Entendida así. Como hasta ahora, el proceso de modernización niega y excluye al resto de las culturas, al resto mayoritario de la experiencia humana y de la humanidad misma.

e. La propia noción de democracia esta contaminada de esta visión unilateral y exclusiva. Los derechos humanos y la legitimidad de las decisiones se elaboraron únicamente a partir de la voluntan individual. La condición social, es decir cultural del ser humano pretende relegar a un segundo plano insignificante: tú vales un voto. ¿Y si nosotros, trescientos, queremos algo diferente a ustedes, que son un millón? La lógica democracia occidental responde: se jodieron. La mayoría se endiosa y no deja lugar para la minoría. Es una democracia de individuos, no de conjuntos sociales sin los cuales los individuos no pueden existir.

f. Debemos avanzar hacia un concepto de democracia cultural globalizada, en el que no se universalicen solo los efectos de la globalización, sino fundamentalmente las decisiones que conducen y dan sentido a esa globalización. Si se reconoce como legitima la diversidad de civilizaciones y la pluralidad de culturas, no cabe la prioridad absoluta de la mayoría neo-liberal ni las decisiones del centralismo democrático: el orden debe asegurar la existencia y los derechos de todos.

g. La ideología dominante, la que define los caminos de la modernización, es hoy por hoy una ideología que ignora, excluye y niega a los Demás, a los Otros. Por eso esta condenada a un dramático fracaso histórico. Estamos obligados a buscar alternativas. Y a defenderlas, por que en esa barca vamos todos.

Termino aquí. Pienso, o quiero, un futuro plural. Porque veo en él la continuidad de una maravillosa diversidad de la experiencia histórica de la humanidad. Porque presiento lo que esa riqueza de la pluralidad significará para las generaciones del futuro. Porque creo en el valor de los muchos rostros. Porque los dinosaurios desaparecieron por ser una especie demasiado especializada. Porque no me gustan los paisajes planos y uniformes, salvo cuando los puedo contrastar con otros, diferentes, Porque si la vida es cambio, es diversidad.

Pero puedo admitir (sin entusiasmo) la posibilidad de un futuro uniforme. Si cumple sólo un requisito: que no sea impuesto por la voluntad tan sólo de algunos; que sea resultado de la decisión de todos nosotros. Entonces si, seremos los perritos de Pavlov ¿Felices?

Negros en Colombia: Identidad e invisibilidad

NINA S. DE FRIEDEMANN*
Antropóloga
Miembro de la Expedición Humana
Universidad Javeriana. Bogotá

Hace cinco siglos, el viejo mundo encontró uno nuevo. No pocos han definido ese encuentro como el Gran Desastre en términos culturales y demográficos. Muchos fueron los mecanismos que los europeos usaron en su empresa de dominación. Crearon la imagen del conquistador civilizado y la del indio y el negro como incivilizados y salvajes. El pecado cultural inventado por los europeos fue ser distinto a ellos. Así se condenaron y se violaron modos de vivir y pensar de los aborígenes americanos y africanos. El objetivo era primordialmente aprovecharse de los bienes terrenales y de la fuerza de trabajo de indios y negros que se convirtieron en culturas minoritarias o en minorías étnicas.

La pirámide

La cruz y la espada, el caballo y el evangelio fueron armas convincentes en esta empresa. Una pirámide de clases socio-étnicas en cuya cima se colocaron los europeos y sus descendientes fue dando cabida a la concentración y al uso del poder a desmedro de los grupos dominados. Formados éstos por los indios despojados de sus riquezas de oro, de sus tierras, de sus habilidades tecnológicas y de sus mismas vidas. Y por los africanos. Desarraigados de su continente en una emigración de muerte y vergüenza, paradójicamente terminaron constituyéndose en pilares del transcurso de enormes regiones en América. Si los europeos no hubieron arrancado del seno de África (¿10, 25 ó 100?) millones de trabajadores que nutrieron el comercio esclavista del Atlántico, otro muy distinto habría sido el destino de la humanidad en los últimos 500 años. Por un lado la dislocación brutal en África se tradujo en aniquilamiento étnico y subdesarrollo económico (Rodney 1982). Por el otro lado, en el escenario del drama que truncó tantas civilizaciones aborígenes, la diáspora africana ha sido protagónica en la formación de las culturas negras americanas, participando a su vez en una activa impregnación cultural y genética de aborígenes y de europeos y sus descendientes en el nuevo mundo americano.

La identidad

La identidad, dice el historiador venezolano Angel Lombardi (1989), se ha convertido en América Latina en un tema de actualidad: obsesivo para unos, una simple moda para otros. Y como preocupación teórica añade, responde a una necesidad de nuestros pueblos: reconocerse y encontrarse a sí mismos luego de una historia colonial y neocolonial de 500

---

* Una versión de este artículo se presentó en el Seminario sobre Identidad Cultural y Modernidad. Nuevos modelos de relaciones culturales. Barcelona, Noviembre 1990, bajo los auspicios de UNESCO.

años enmarcada en el etnocentrismo de lo europeo, lo cristiano y lo occidental. Haber sido conquistador por los españoles convirtió a las poblaciones aborígenes que existían desde hacía más de 20.000 años en "prehispánicas". A sus territorios se les denominó "América Hispánica" y los miembros de las nuevas clases sociales de la república surgieron como hispanoamericanos o iberoamericanos, pretendiendo así ahogar su ancestro vernacular.

A los pioneros africanos emigrantes forzados de un continente a otro la conquista de América los convirtió en esclavos, y luego en bozales y ladinos a medida que fueron desempeñándose en la sociedad dominante. Y cuando se tomaron la libertad por su propia mano se les señaló como cimarrones o palenqueros. A aquel que finalmente compró su libertad, o que fue manumitido se le conoció como horro o liberto. Y aún después de la abolición en el siglo XIX a los descendientes de los africanos se les llamó "libres" recalcando su historia de esclavitud dentro del proceso de identidad y de discriminación socio-racial en nacientes repúblicas como Colombia. En este proceso, siguieron arrastrándose elementos fundamentales de identidad de la colonia, que en el caso de la Nueva Granada se apoyó en la pertenencia a una etnia (Melo 1990) y la ausencia de una reflexión en torno a los derechos que tanto indios como negros pudieran tener en torno en el nuevo panorama jurídico.

Antes bien, para el efecto, se consideró deseable la posibilidad del blanqueamiento particularmente de la población india como una de las rutas hacia la "civilización". Y dentro de esta posibilidad el llamado "cruce de las razas" fue "mal necesario" para alcazar metas de homogeneidad.

El mestizaje

El mestizaje a su vez fue sustento en la construcción de una sociedad de castas, entendidas estas como categorías de gente que sin ser blancas aspiraban a serlo, aunque se encontraran en algún lugar de la pirámide entre la base donde estaban los negros y los indios y el vértice de los blancos, que cuidaban su estatus con celo agudo. Tanto que pasar de una casta a otra requería entrar en el proceso de blanqueamiento, cuyos resultados podrían comenzar a apreciarse y a validarse solo en el curso de una sucesión de generaciones.

En 1787, por ejemplo, don Juan Ignacio de Salazar declaró que viniendo de"gente honrada limpia de toda raza de Guinea" entablaba querella contra su propio hijo Juan Antonio por haber éste contraído matrimonio "de secreto" con la joven Salvadora Espinosa "de calidad" mulata. El padre percibía el daño social de este matrimonio en su persona y en el porvenir social de sus otras dos hijas quienes temían no encontrarían esposo de su misma categoría, a causa del parentesco en el cual acababan de entrar con la dicha joven. En el documento el padre solicita una acción punitiva por parte de las autoridades, al sacerdote que los había casado, a tiempo que al hijo "delincuente" lo deshereda de sus bienes, fueros y honores, rechazándolo como miembro de la familia, tratando así de recuperar su sitio en la sociedad de castas (AHNC misc).

El blanqueamiento

Aunque la sociedad de castas se derrumbó entre otras razones mediada por el número abrumador de uniones entre gentes de una y otra étnia, algunas de sus categorías y las de los indios, negros y blancos, permanecieron. Y también el blanqueamiento como una estrategia de participación en la naciente república. Desde las vivencias de la gente negra, es preciso mencionar como su comportamiento en este proceso se ha ajustado a lo que Carrera Damas (1977) ha llamado "la guerra de las razas". Dentro de ésta, los grupos negros han apelado a estrategias de huida y enfrentamiento. Una huida de lo negro hacia lo blanco con los consiguientes conflictos de la despersonalización: un enfrentamiento del negro con su propia identidad y con la propuesta por una sociedad dominada por "blancos". El enmascaramiento de cualquier tradición y del ser negro fueron más viables que revalorizar y reconocer cualquier pasado africano para lograr un presente con identidad étnica propia.

Pero la ideología del blanqueamiento genético y cultural lleva implícita el proceso de mestizaje. Este a su vez, como meta de acción socio-política es discriminatorio a la luz de la existencia de diversidades socio-raciales que reclamen derechos de identidad. Indios y negros absorbidos en una población mestiza cuyas metas sean el blanqueamiento desaparecerían de panoramas específicos de identidad y también de los escenarios de identidad nacional. Como sí esto fuera poco empezando el siglo XIX, al acercarse a la constitución de las repúblicas libres el término genérico de ciudadano con significados implícitos de emancipación, ayudó a sumergir políticamente a las identidades étnicas indias y negras en la invisibilidad.

No obstante, en la mitad de dicho siglo, cuando en Colombia un grupo de intelectuales y escritores de vanguardia aproximaron el tema de la identidad del país, se apoyaron en el romanticismo europeo, en Rosseau, su buen salvaje y en la imagen del indio como símbolo de propuesta. Pero al final los trazos sociales y culturales del indio quedaron desdibujados en los ámbitos literarios, exóticos, y finalmente se volvieron antigüedades o guacas (Friedemann y Arocha 1982, 1986). Dentro de este esfuerzo el negro venía sufriendo excluido. La invisibilidad que como lastre el negro venía sufriendo en su calidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmada en el reclamo de un americanismo sin negros (Friedemann 1984).

La invisibilidad

La invisibilidad en procesos socioculturales es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos e individuos. Y su ejercicio implica el uso de esterotipias entendidas como reducciones absurdas de la complejidad cultural, que desdibujan peyorativamente la realidad de los grupos así victimizados (Friedemann 1984).

Esta invisibilidad es notoria en procesos de identidad que se dan en Colombia, a nivel regional. Es el caso de la región antioqueña en el occidente colombiano que en su

definición de “lo antioqueño” y pese al aporte de indios y negro, suprimió la presencia del último, señaló la existencia del indígena como “salvaje” y le asignó el protagonismo cultural y económico de la región exclusivamente al blanco (Melo 1990). Cuando en verdad, Antioquia debe su fisonomía al aporte emprendedor de los negros que abrían monte, seguidos por los comerciantes blancos que montaban las fondas o tiendas de comida y abastos (Alvarez 1985).

En el entorno de ejecutorias gubernamentales y sus relaciones con las misiones cristianas, vale la pena citar la cesión de terrenos “baldíos” lograda a comienzos de este siglo por la orden de los capuchinos en el valle indígena de Sibundoy, para la fundación del pueblo de Sucre. En un principio, la propuesta de los misioneros catalanes fue la de traer inmigrantes españoles o alemanes. Y cuando ésta fracasó, la misión se transó por antioqueños, entendidos estos como blancos (Friedemann y Arocha 1982:155-191).

En la búsqueda de caminos para ingresar en órbitas de progreso, voceros de la política y de las nacientes ciencias sociales volvieron sus ojos al mestizaje en la primera parte de este siglo. Mientras algunos veían ciertos beneficios en él otros abiertamente señalaron “el error fatal para el espíritu y la riqueza del país... esta mezcla de sangres empobrecidas y de culturas inferiores determina productos inadaptable...” (López de Mesa 1955). Desde luego que en la mezcla aparecía la contribución indeseable del negro, anotaba así en una publicación de 1928 por el político y más tarde presidente de Colombia Laureano Gómez:

> *El elemento negro constituye una tara. En los países de donde él ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad”*.

El desarrollo de la raza

La aparición de una ley de inmigración en el congreso de la República de Colombia en 1922 concretó entonces el triunfo de la ideología del blanqueamiento como condición para el “desarrollo de la raza”. La ley 114 anunciaba que para propender “al mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones”. Y más adelante, la ley reiteraba que:

> *“queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza”*.

En el marco de la ideología socio racial del blanqueamiento y de progreso del país, la intención de la ley era aumentar el número de individuos blancos para atenuar el mestizaje impregnado de elementos no blancos. A mediados de este siglo, los reflejos de

esa ley habían permeado la cotidianidad de regiones apartadas en donde los planteamientos del blanqueamiento se tornaron voz popular en el decir: ¡hay que mejorar la raza!

En la segunda mitad de este siglo sin embargo, las necesidades de manejo del poder político encaran nuevas realidades: el crecimiento poblacional del país, los movimientos de campesinos, indígenas y campesinos negros, la tempestad de la emigración rural hacia las urbes medianas y grandes retornan al mestizaje como plataforma para aproximarse a la diversidad cultural de las comunidades. Lo mestizo se proclama entonces como la mezcla de indio, blanco y negro en términos fenotípicos y culturales y pretende atenuar la inferioridad que se ha endilgado a los no blancos. De esta suerte, lo negro y lo indio quedan como fenómenos del pasado e invisivilizados como categorías étnicas de poblaciones con reclamos y culturas específicas (Wade 1990). “Aquí nadie es blanco”, “todos somos mestizos empieza a recitar la voz popular que habla de la identidad en los procesos del poder político de distintas tendencias. Este giro de eventos sin embargo, no desvanece la discriminación socio-racial hacia negros e indios, que siguen existiendo en el mundo real de países como Colombia y manifestándose en sus reclamos de reivindicación.

Legitimidad e identidad

Desde luego que la situación de los indios contemporáneos es distinta a la de los negros. Los primeros han podido legitimar su identidad apoyando sus reclamos en leyes como la 89 de 1890 que aunque los señalaba como “salvajes”, les permite actuar sobre marcos jurídicos de la nación. La inserción y el transcurso de la antropología en Colombia y otros países de América sobre la base primordial de investigación y publicación entre grupos indios contemporáneos y arqueológicos ha constituido un apoyo académico serio en ámbitos de la educación y de la divulgación para su afirmación de identidad. Un testimonio de esta legitimidad es la presencia de numerosos recintos de museografía que en ciudades grandes y pequeñas se multiplican exaltando mayormente las glorias de oro y cerámica del pasado tecnológico del indio.

Pero lo mismo no ha sucedido con los grupos negros. Pese a que durante más de veinte años han reclamado formalmente a nivel nacional e internacional un cambio del trato discriminatorio hacia su historia africana y la de su diáspora americana, de su cultura y la de su contribución socio-económica en la construcción del país, en los campos de la educación y de la divulgación académica y pública no han logrado apoyos institucionales comparables a los del grupo indígena. Se les niega el derecho conceptualizando su cultura en la ideología de lo mestizo y en la categoría de lo folklórico. El hecho de haber participado activamente en los procesos de blanqueamiento genético y cultural y algunos grupos haber accedido a la vida urbana en estrategia de sobrevivencia y de participación en el país, se interpreta como un ingreso incuestionado en ámbitos de clase social y desvinculados de cualquier condición étnica.

Semejante invisibilidad también ha sido manejada por la izquierda insurgente: la de escritorio y aquella de la guerrilla. El fenómeno que ha sido analizado por Jaime Arocha en

foros nacionales e internacionales (1989 a y b, 1990 a) parecería relacionarse por un lado con la ideología del blanqueamiento de que para "progresar" es necesario "superar" la identidad étnica , y por otro, adquirir la de la clase social. Desde luego que estas ideaciones son similares a aquellas de la derecha que desde finales del siglo pasado predica que para progresar hay que blanquearse dejando de ser indio o negro mediante el paso por el mestizaje.

Frente a las posiciones de estos dos bandos de ilustrados que justifican el aniquilamiento cultural étnico en pro del progreso, de la modernización o de la revolución, las reacciones de indios y negros en su calidad de étnicas ha sido la desvinculación. Por un lado, de los proyectos revolucionarios y por otro de los programas de integración gubernamental. Estos en los últimos años se han insertado como molinos de homogenización de la identidad cultural y para sus afectos actúan en regiones enfocadas homogéneamente como el hábitat de clases rurales o urbanas populares. Así, en la administración de programas se ignoran especificidades como las formas de transporte en zonas tan vastas como el litoral Pacífico, poblado por un 90 % de gente negra cuya principal vía de movilización son ríos y esteros. El testimonio de este tratamiento de invisibilidad aparece en el Plan nacional de Rehabilitación, esbozado durante la administración del Presidente Belisario Betancur y expedido con mayores agravantes por la Presidencia de Virgilio Barco con fecha de 1988, donde ni siquiera aparece mencionada la palabra canoa (Arocha 1989 a).

En el campo de la legislación, en relación con los territorios que durante siglo y medio han ocupado generaciones de mineros negros en el litoral Pacífico, otro testimonio es el despojo que se ordenó mediante el código de minas con el decreto 2655 de 1988. la situación de muchos habitantes en esa área era la de "colones en terrenos baldíos" que por carencias de conocimiento jurídico no registraron sus derechos a reclamar los terrenos de su asentamiento secular modelado por la herencia consuetudinaria de sus troncos de parentesco (Friedemann 1985). No puede decirse que las instancias gubernamentales no conocieran este hecho. En 1972 y años subsiguientes, el respectivo Ministerio de Minas y la opinión pública nacional fueron informados de los detalles de la investigación antropológica que descubrió la existencia tal de organización social como una creación adaptativa de selva aurífera en el seno de una región cultural de diáspora africana en Colombia. Sin embargo, ello fue ignorado. Tanto como la deliberaciones y conclusiones de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, expedidas en el decenio de 1950 y ratificadas en 1980, a las cuales Colombia se ha adherido. En ellas, se establece el reconocimiento territorial de los espacios ocupados secularmente por comunidades negras. No obstante, las peticiones elevadas en el decenio de 1980 en torno al reconocimiento factual y entrega de tales territorios, el Instituto de Reforma Agraria en Colombia las rechazó. En tanto que la industria privada interesada en los recursos madereros del área específica del Atrato en el Chocó, ejerció presiones para acallar el reclamo de las comunidades negras. El curso de eventos actualmente señala situaciones de conflicto con intereses multinacionales en el uso de recursos, que ya empiezan a delinearse.

Identidad y tecnología

Una reflexión sobre los desafíos que la modernidad y la tecnología actual en el escenario internacional plantean a culturas tradicionales como las de algunos grupos étnicos indios y negros en Colombia no ha tenido suficiente cabida en los ámbitos donde se dibuja el futuro del mundo. Mucho se habla de la protección del medio ambiente y del pánico frente a lo que se ha venido a llamar El fin de las especies (Andrade 1990). Sus síntomas aparecen en diversos lugares de Colombia, considerada en el mundo como una potencia biótica de ecosistemas frágiles entre cuyas regiones están el Chocó y la Amazonia. Que son el hábitat de grupos étnicos cuya historia cuenta con proceso de experimentación y d conservación autóctonos muy levemente reconocidos en marcos de identidad cultural y mucho menos en programas de desarrollo.

La irrupción de planes de desarrollo con capitales y tecnología multinacionales en áreas como la del Litoral Pacífico para intensificar la minería de metales, la cría industrial de camarones y la siembra de palma africana conlleva la tala del bosque tropical y de los manglares. Y de contera la expulsión de la gente – negra en mayoría – que allí ha vivido. Mientras que las tierras que eran de troncos de parientes pasan de "baldíos" a la propiedad de consorcios o asociaciones privadas, por efecto de la nueva legislación, se desprecia la contribución que estos grupos han hecho en el manejo del medio ambiente (Arocha 1990 a, González 1990). A primer vistazo, el impacto de la modernidad en términos de tecnología industrial resultaría en emigración de poblaciones humanas. Pero el alcance entre otros es el del aniquilamiento de especies y del conocimiento autóctono sobre la existencia de variedades de plantas tropicales. Desde luego que algunas recientemente han entrado a hacer parte de experimentación agronómica y genética para nutrir grandes centros situados en la Orinoquia y en el valle del Cauca, que exportan germoplasma del hemisferio sur hacia el norte (Arocha 1990 b).

Descontando el significado de este hecho en el escenario colombiano de la identidad y afirmación de los valores creativos de futuro para las culturas indias y negras, quedan interrogantes en torno a la calidad de las relaciones de dominio entre los mundos que han sido protagonistas del llamado encuentro hace 500 años. La exportación de germoplasma no sólo de países suramericanos sino africanos es un ejemplo de la polarización entre el norte y el sur del hemisferio en el nuevo orden internacional del trabajo: mientras en los países del noreste se estimula la producción de ideas, los del sur parecen plegarse al ensamblaje y exportación de bienes ordenados por los primeros (Arocha Ibídem).

Identidad y reivindicación

Es cierto que a partir del decenio de 1980, y jalonados por la celebración del Primer Congreso de la Cultura negra de las Américas, que tuvo lugar en Cali, en 1977 respaldado por UNESCO, surgieron grupos de reflexión en torno a las consecuencias del encuentro de mundos a partir de 1492. un número de organizaciones de gente negra iniciaron trabajos en torno al reclamo de sus derechos culturales y sociales. No obstante, los sistemas de comunicación y educación como la universidad, la escuela, las iglesias, los muesos, la

televisión o la prensa han sido inmunes a los reclamos de individuos y grupos en torno a visibilización de la cultura negra, sus contribuciones y creatividad en la formación de la identidad de amplias regiones colombianas. En el reciente llamado político para “”una constituyente de todos los colombianos” propiciado por la Presidencia de la República, la subcomisión 4.6 sobre Igualdad y Carácter multiétnico como parte de la Comisión de Derechos Humanos, propuso consagrar el principio de igualdad en origen, raza, color, sexo, religión, idioma, lengua, opinión política y posición económica o social. Pero seguidamente al añadir la propuesta sobre el reconocimiento de carácter multiétnico de la nación, especificó: “el respeto a las autoridades de la cultura indígena, así como a la propiedad de las comunidades indígenas sobre las tierras de resguardo”.

Anotar la especificidad indígena en este contexto de multietnia, equivale a poner en juego encubierto nuevamente el concepto de mestizaje para todos aquellos grupos que no sean indios. Lo cual facilita jurídicamente la permanencia de la invisibilidad de la cultura negra y un trato asimétrico de las propuestas constitucionales de “igualdad”para las etnias distintas a la indígena.

En la práctica de la vida cotidiana, el reconocimiento y el encuentro individual y colectivo del presente y del legado africano entre muchos colombianos constituyen urgencias no solo para los grupos negros. No obstante, el requerimiento de más premura es el apoyo institucional que siga construyéndose entre las mismas comunidades colombianas y aquel extremo que provenga de otros grupos y de la comunidad internacional.

Los Negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991[1]

JAIME AROCHA RODRÍGUEZ
Antropólogo, PhD
Profesor Asociado,
Departamento de Antropología,
Universidad Nacional de Colombia

Gente y No Gente

Hacia el medio día del 26 de mayo de 1991, en el salón del Consejo Municipal de Cali, ciudad agroindustrial del suroccidente colombiano, Juan de Dios Mosquera terminó su análisis de la discriminación, afirmando que, con seguridad, la constitución que comenzaría a regir 39 días después reiteraría una de las aberraciones de la carta de 1886: excluir de la nación a los descendientes de los esclavos traídos de Africa desde el siglo XVI hasta mediados del XIX. El fundador del Movimiento Nacional Cimarrón se dirigía a un centenar de adalides y campesinos del litoral Pacífico y la zona plana del norte del departamento del Cauca en una jornada que se llamó Los Negros ante la Constitución. La organización Viva la Ciudadanía había hecho la convocatoria en el marco de una campaña de concientización política. Sin embargo, los congregados más bien aspiraban a cuestionar la forma como los constitucionalistas indígenas, los de la Unión Patriótica y los de la Alianza Democrática M19 estaban defendiendo las aspiraciones de los negros[2]. Quedaron atónitos porque como interlocutores no hallaron a quienes habían considerado merecederos de sus votos[3]. En su reemplazo, los representantes a la Asamblea enviaron a algunos de sus asesores, quienes optaron por guardar silencio ante la avalancha de reclamos.

Este insuceso y la reiteración del carácter excluyente de la nueva carta, tienen que ver con el desmonte imperfecto del sistema de castas socioraciales que rigió a lo largo de la colonia española: su nomenclatura racial podrá haber desaparecido, pero no las conductas discriminatorias asociadas con ella. Al reflexionar sobre el proceso, he hallado que las

---

[1] En su edición de marzo de 1992, con el título Afro-Colombia Denied, y dentro de su número especial The Black Americas, 1492-1992, la revista norteamericana Report on the Americas, Nacla publicó una versión de este artículo en inglés. El doctor Orlando Fals Borda escribió a sus editores la carta que AN traduce y reproduce al final de este artículo, con la respuesta del doctor Jaime Arocha.

[2] Como resultado de los acuerdos de su paz suscritos en marzo de 1984, entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia y el gobierno del presidente Belisario Betancur surgió la Unidad Patrótica, con independencia del Partido Comunista de Colombia. Fracasados esos acuerdos y pese a los asesinatos cometidos contra un número significativo de sus militares y de dos de sus candidatos presidenciales, ese partido político continúa participando en los debates electorales. Por su parte, la coalición que nació en 1990, después de que los guerrilleros del Movimiento 19 de Abril entregaran sus armas y retornaran a la vida civil, recibió el nombre de Alianza Democrática M19 y hoy constituye una fuerza política significativa.

[3] La antropóloga Nina S. De Friedemann y yo interrogamos a representantes de varias organizaciones de los grupos negros acerca de las razones por las cuales no habían apoyado a Carlos Rosero, quien en octubre de 1990 se lanzó como candidato para representarlos en la Asamblea

taxonomías españolas se basaban en intrincados cálculos cuantitativos y pobalísticos, los cuales requerían detallar las características somáticas de una persona y contrastarlas con las de tipo ideal que le daba sentido a la categoría en cuestión. Ello a fin de concluir si ese individuo pertenecía o no dentro de tal agrupación. Estos conjuntos intrincados fueron sustituidos por unos más elementales, de operaciones binarias y numéricas[4] basadas en simples sumas y restas. La paradoja que enfocaré aquí consiste en que la sencillez de las ultimas parece haber aumentado la eficacia del proceso de troqueaje cultural de los patrones escisión, a cargo de los sistemas educativos y de comunicación de masas. De ahí la persistencia de la discriminación , el ocultamiento y la exclusión de los negros colombianos, aún entre académicos e insurgentes radicales.

Los sistemas de clasificación sociorracial desarrollados por los españoles y portugueses durante la colonia originaron un intrincado conjunto de denominaciones que daba cuenta de tonalidades de piel, forma de nariz, pelo, ojos y estatura . se trataba de un sistema de calculo analógico y probabilístico capaz de discernir cómo los tipos físicos se alejaban o acercaban del blanco europeo. Al analizar el tratamiento que le concedía a los descendientes de los esclavos negros traídos desde África, la antropóloga Nina S. de Friedemann (1991) habla de términos como el de *quinterón o cuarterón* que se usaban para denominar a los descendientes de blancos que tuvieran ya fuera la quinta o la cuarta parte de "sangre" negra. Agrega ella que cualificaban la ascendencia mediante taxones como el de *tente en el aire,* para el hijo de un *quinterón* con una *cuarterona,* y el de saltatrás, descendiente de un *quinterón* y una *mulata.* El de *negro ladino* no sólo precisaba la "pureza racial" del observado, sino que calificaba el dominio que esa persona tuviera de la cultura peninsular. No piense el lector que intento adherirme a la taxonomía hispano-lusitana. Ella la infortuna misión de darle vida a un sistema vertical de castas socioraciales, tan impermeable que indios, negros, o mulatos podían ser sancionados con todo el peso de la ley si no usaban las prendas descritas o se atrevían a arrodillarse en los reclinados de las iglesias (Friedemann y Arocha 1986: 185-197).

Me interesa subrayar dos aspectos. Primero, las ventajas que representó la adopción de terminologías que permitieran distinguir tonalidades. Taxones basados en operaciones mas complejas que las de suma y resta numérica que facultaban manejar cantidades de *diversidad física,* correlacionados con *grados de diversidad cultural* y por lo tanto, otorgarle peso y funciones a la identidad dentro de los trascursos cotidianos y políticos. Y

---

[4] En su libro Espiritu y naturaleza, al analizar las continuidades del proceso evolutivo, el antropólogo británico Gregory Bateson halló pertinente diferenciar los números de las cantidades porque(pag. 44),

[los primeros] son el producto del recuento; las [segundas,] de la medición, [Estos son...] exactos, porque existe una discontinuidad entre cada entero y el siguiente; entre dos y tres un salto; pero en el caso de [aquéllas...], no existe ese salto, y por eso [no son exactas...], puede tener[...] tres tomates, pero jamás podrás tener exactamente tres litros de agua.

[...]
[...] el número es el mundo de la pauta, [...] y el cálculo digital; la cantidad es el mundo del cálculo ana lógico y probabilístico.

en segundo lugar, que este instrumento para reconocer y salvaguardar lo diverso se fue perdiendo con los movimientos de independencia.

Mestizaje homologante

El proceso de liberación de España resulta impensable sin recurrir a la tríada que los franceses formaron uniendo igualdad, fraternidad y libertad. Para algunos, el que Antonio Nariño hubiera importado estas ideas figuras entre la causas del rompimiento (Ocampo 1979:23). Para otros, excusa. Para ambos fuente del mito referente a que el mestizaje actuó como instrumento de liberación. Se le dio vida argumentando que, pese a la rigidez de las castas españolas, la falta de mujeres, las relaciones paternalistas con los de inferior rango y la búsqueda del ascenso social mediante el *blanqueamiento* de los hijos, fundieron a indios, negros y blancos en una nueva reza de "iguales", la mestiza [5]. Esta adición simple daba al traste con el anterior calculo de probabilidades, el delineo de cantidades y la formulación de analogías.

A lo largo del siglo XIX, la confluencia de mestizaje e igualdad le imprimió un carácter muy peculiar a la interpretación colombiana de la noción de libertad. así, al convertir en iguales a los indígenas estos perdieron su estatus de protegidos y con el los resguardos de dominio comunitario que la Corona les había concedido, para frenar su aniquilamiento a manos de las empresas extractivas coloniales (Friedemann y Arocha 1986). Y para los negros, la independencia tan solo significo que los niños concebidos des pues del rompimiento con España podrían llegar a ser libres (Tirado Mejia 1978:64). Así el 1851 se hubiera abolido la esclavitud, a los restantes se les siguió tratando como si los "Códigos Negros" a un estuvieran vigentes. Tales estatutos que permitían a los amos tratar a sus esclavos como si fueran mercancías mutilables y torturables (Friedemann y Arocha 1986:199 y Comisión de Estudios sobre la Violencia 1987:105-109).

Muchos consideran que durante la segunda mitad del siglo XIX, a los negros les fue aun peor: después de las leyes de manumisión, se promulgaron las de vagancia. De este modo, ya quien adquiría su calidad de libre, así fuera sin capital ni herramientas, podría salir quizás de aquella hacienda con trapiche para moler caña donde había trabajado de sol a sol, de inmediato podría ser reincorporado a la fuerza laboral de la misma empresa. Bastaba la acusación de habérsele hallado "vagando" por los caminos de la patria (Friedemann 1991).

[5] Para muchos, la fusión de "las tres razas", no solo es fuente de igualdad, sino de "fortaleza sobrenatural. Así, siguiendo a José basconcelos, fals borda (1979:151B) habla de la **raza cósmica** y le atribuye un papel fundamental en la formación de la sociedad "antiseñorial" de la llanura caribe. Por su parte, Carlos Pizarro (1989: 15), ultimo comandante del M19, asesinado en mayo de 1990, mientras desarrollaba su campaña presidencial, escribió sus *tres rectificaciones* hacia la democracia alentado por "(...)la confianza en las virtudes de esta nación **mestiza** (... y por) la tenacidad que nuestra mujeres ha sembrado en nuestra **raza** (...)" (el énfasis es mío)

El intento de generalizar la propiedad privada, apelando al derecho ciudadano de la igualdad, tropezó contra la estructura agraria que había imperado en regiones como las del Cauca. Allí, el régimen de la gran hacienda era impracticable sin que los terratenientes tuvieran acceso a la mano de obra indígena concentrada en los resguardos. Por ello y también por la beligerancia con la cual algunas comunicaciones defendieron sus derechos comunitarios, se promulgo la ley 89 de 1890. reconoció la identidad histórica y cultural de los indios así como los derechos territoriales y políticos asociados con ella. Los primeros mediante la ratificación de los títulos coloniales sobre las parcialidades comunitarias; los segundos, legitimando los cabildos de los indios elegían para autogobernarse con autonomía de los poderes centrales. Sin embargo, ambas facultades cesarían tan pronto los indios de integraran al contexto nacional, es decir, a medida que se mestizaran.

Hasta 1991, esta ley fue la excepción al ordenamiento constitucional adoptado en 1886. El cimiento de esta cara consistía en un sistema de calculo digital en el cual el número uno – gente – equivalía a los mestizos y el cero – no gente – a los indios. Y hasta quedo especificado con ideal de progreso el que los colombianos llegaran a convertirse en una sola raza, hablante de una sola lengua y creyente de un solo Dios.

Este malabarismo binario ha requerido ocultar la existencia, por una parte, de aquellos descendientes de los esclavos importados de África que, por razones de aislamiento geográfico o de resistencia política no tuvieron hijos ni con blancos, ni con indios. Y por otra parte, de los pueblos que Friedemann considera impregnados de cultura afroamericana. Los primeros suman el diez por ciento de la población colombiana. Los segundos, el veinte se simula pues la inasistencia de dos cifras poco despreciables al lado de 2% que representan los indios dentro de la totalidad de los colombianos.

Creer para ver

La prestidigitación digital no puede entenderse sin la hipótesis esbozada por el ya citado Gregory Bateson (1991), en el sentido de que hay creencias capaces de determinar las percepciones. Ha sido posible hacer invisible la diversidad de lo no indio gracias a la difusión y consolidación de la idea de que la colombiana, es una nación de mestizos y de que el mestizaje representa una fuerza democrática. Noción que se construye partiendo de que la igualdad de derechos es incompatible con la salvaguarda de la identidad. Dicho de otro modo, que el acceder a ellos, requiere ni percibirse a sí mismo como persona distinta, ni manifestarse como miembro de un pueblo diferente.

La eficacia del sistema educativo y adoctrinativo que rige al país es tan alta, que ni siquiera la insurgencia ha descubierto que mientras la palabra mestizaje haga énfasis en el sentido del surgimiento de una masa homogénea, hará invisible la diversidad, negará el derecho a disentir y a no ser excluido por desviarse de lo “normal”. Esa conducta contradictoria se ha hecho palpable en los últimos dos años, a raíz de un proceso que para muchos ha sido trascendental. Como resultado del plebiscito que se llevó a cabo el 27 de mayo de 1990, el presidente César Gaviria inició su mandato con el compromiso de

convocar una Asamblea Nacional Constituyente que reemplazara la carta de 1886. La elección de delegatorios se cumplió el 9 de diciembre de 1990 (Fals Borda 1991:46-59). Por primera vez en la historia colombiana, un cuerpo público nacional incluyó representantes de minorías étnicas, religiosas y políticas: un indígena guambiano y uno emberá, un pastor evangélico y casi tres decenas de ex-guerrilleros del Movimiento 19 de Abril, del Ejército Popular de Liberación, del Partido Socialista de los Trabajadores y del grupo armado indianista Manuel Quintín Lame, todos ellos en trance de reincorporarse a la vida civil , después de haber pactado la paz con el Estado, entre enero de 1989 y febrero de 1991 (Ramírez 1989, 1991)[6].

La agitación se venía dando desde enero de 1989, cuando el M19 manifestó su voluntad aceptar el plan de desmovilización y reincorporación formulado por el gobierno del presidente Virgilio Barco en octubre de 1988. una de las condiciones de los insurgentes para reinsertarse a la vida civil consistía en que se hablara de la redefinición del marco constitucional. Para ello, se puso en marcha el mecanismo de las Mesas de concertación y análisis que hasta el 20 de julio de 1989 trabajaron sobre aspectos de orden público, transformaciones socioeconómicas y reformas constitucionales. Esa tarea de imaginar una nación incluyente continuó en octubre de 1990 dentro de las comisiones preparatorias de la Asamblea Constituyente que la presidencia de la república convocó.

Asimetría y exclusión

Como parte de ese foro antecedente del evento principal, deliberó una Comisión de Derechos Humanos, la cual incluía la Subcomisión de Igualdad y Carácter multiétnico. Su ámbito estuvo dominado por la visión asimétrica y excluyente de la identidad histórico – cultural diferenciada como una condición tan solo alcanzada por los indios. Al inicio de las sesiones, las organizaciones indígenas revivieron el argumento desarrollado por uno de sus asesores, Víctor Daniel Bonilla (1989): tan solo los indígenas poseen las credenciales territoriales, históricas, sociales, legales y políticas para merecerse el reconocimiento de derechos concordantes con su identidad. Recurre a la vieja estratagema de ocultar varios registros: el primero, de carácter etnográfico, toca tanto a la territorialidad que los negros han ejercido en comunidades de ambos litorales, en el valle del Patía y en la zona plana del norte del Cauca, como a la solidez de las organizaciones evidentes en esas regiones (Friedemann 1985, 1987, 1989; Friedemann y Arocha 1986; Ussa 1989). El segundo, histórico, se refiere a los 300 años de esa forma de huida rebelde y subversiva que se conoce con el nombre de cimarronaje y la cual extendió fortines militares autónomos denominados palenques, por los valles de los ríos Magdalena, Cauca y Patía, así como por el litoral Pacífico (Friedemann 1985: 31-50). El tercero, político, tiene que ver con las organizaciones clandestinas que desde el siglo XVI conformaron los esclavos negros para

---

[6] Se llegó a pensar que de la Coordinadora Nacional Guerrillera Simón Bolívar, las FARC tomarían parte en la Asamblea Nacional Constituyente, sin embargo, el deceso de uno de sus comandantes, Jacobo Arenas y las intransigencias de los demás afiliados con la Coordinadora abortó un intento que habría detenido del desangre, los secuestros y los atentados dinamiteros contra instalaciones petroleras y redes eléctricas que han caracterizado la violencia política en 1991 y lo que va corrido de 1992 (Ramírez 1991).

hacer pactos con sus deidades y otros aliados y confabularse contra sus dominadores (Friedemann 1989). Los últimos respondieron de múltiples maneras: Inquisición en Cartagena, militarización de pueblos como los del norte del Cauca o desaparición forzada de adalides. Así hicieron con quien adoptara el nombre de Kunta Kinte y el 26 de mayo de 1987 condujera el paro cívico de Quibdo, capital de un departamento del Pacífico negro, el Chocó[7]

Romper la exclusión a la cual, en el recinto de las reuniones preparatorias de la Asamblea Nacional Constituyente, sometían a los grupos negros tomó largas horas de discusión. Como resultado de este proceso se obtuvo un articulado de compromiso, el cual fue firmado por las organizaciones indígenas y negras que se habían hecho presentes, además de sus asesores y abogados y de aquellos que asistimos en calidad de académicos (véase el texto correspondiente en Documenta de este número de América Negra). Pese a sus limitaciones, en primer lugar, el acuerdo logró eliminar la distinción que las organizaciones indígenas habían introducido entre "pueblos indígenas" y "grupos étnicos". Magnificaba por su carácter constitucional, y por lo tanto difícilmente modificable, la diferenciación le hacía eco a la insistencia ya mencionada de Bonilla en cuanto a una supuesta superioridad organizativa de los indios. En los alegatos se señaló como en Colombia una de las manifestaciones de los patrones de escisión socioracial consistía en la marcada escasez tanto de estudios antropológicos, históricos y sociológicos acerca de los negros colombianos, como de trabajos prácticos en asuntos de política y territorialidad. Se mostró cómo, al tomar a los amerindios como sus sujetos de estudio privilegiados, si no exclusivos, la antropología creaba un vacío capaz d distorsionar la forma como se perciben la capacidad organizativa y de movilización política de los negros. Este tipo de exclusión ha dejado su impronta en políticas estatales como las del Plan Nacional de Rehabilitación, para el cual en Colombia las únicas autoridades tradicionales capaces de representar a las comunidades de base en los respectivos consejos son las de los indígenas (Arocha 1989). En segundo lugar, los artículos de compromiso ampliaban la concepción territorial étnica abriéndole opciones de dominio comunitario a los pobladores ribereños del litoral pacífico, entre otros grupos. Por último, rompía el carácter restrictivo de la etnicidad, de manera tal que se le daba espacio a la alternativa de imaginar, por ejemplo, programas estatales de etnoeducación y etnomedicina en poblaciones no indígenas.

Hemos formado, pero no acataremos

Empero, el documento de compromiso no tuvo los efectos deseados. Al terminar la última sesión de la Subcomisión , con otros participantes, oí a varios miembros de la Organización Nacional de Indígenas Colombianos diciendo: "hemos firmado, pero no acataremos". Por su parte, el constitucionalista Lorenzo Muelas lo relegó al olvido. Constaté este hecho a

[7] Las organizaciones de los pueblos negros y los representantes del Movimiento Cívico no se cansan de denunciar este atropello. Escenarios de este reclamo justo, pero no respondido por las autoridades han sido, entre otros, las Mesas de Concertación y Análisis con el M19 y el foro Los Negros ante la Constituyente al cual hice referencia al inicio de este artículo.

partir de la intervención de varios delegatarios constitucionales en foro sobre universidad y violencia que la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional auspició en febrero de 1991. uno de ellos, el sociólogo Orlando Fals Borda, representante de la Alianza Democrática M19, le criticó a profesores y alumnos su baja participación en las actividades de la Asamblea Nacional Constituyente. Quienes habíamos actuado en las Comisiones preparatorias objetamos el cargo de Fals y aprovechamos para señalar la importancia de los documentos redactados a finales de 1990, en ese escenario. Nuestra reacción motivó a Víctor Daniel Bonilla, asesor del constitucionalista por las Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente, Lorenzo Muelas, para contactarme y averiguar sobre el documento al cual yo me había referido en el foro de la Universidad Nacional. La reunión tuvo lugar el 13 de marzo de 1991 y además de Bonila y Muelas, participaron otros indígenas y asesores de ellos. Como manifestaron no conocer el documento de la Subcomisión de Igualdad y Carácter Multiétnico, hicimos fotocopiar el ejemplar que yo había llevado. Durante dos horas expliqué su sentido y di los nombres de los adalides negros que habían participado en la Subcomisión y de quienes continuaban buscando lograr que la nueva carta salvaguardara los derechos étnicos de los negros.

No obstante haber dejado ese encuentro con la sensación de haber sido escuchado, en abril constaté lo contrario. El cuarto día de ese mes, los constitucionalistas Muelas y Fals leyeron una propuesta de articulado intitulada: De los Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos (Los Documenta de esta edición de América Negra reproducen ese texto). No solo reiteraban la distinción en contra de la cual un buen número de subcomisionados de las sesiones preparatorias se había manifestado, sino que no le reconocían la etnicidad a la mayoría de los negros colombianos. Reservaron ésta tan sólo para los pobladores tradicionales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Además de ello, la sustentación de sus propuestas persistió en idealizar a los indígenas en desventaja de otros grupos en referencia a asuntos tan delicados como la autonomía política, el ejercicio de una territorialidad comunitaria tradicional, la consolidación de formas organizativas propias en lo familiar, social y comunitario, y en el manejo racional del entorno físico. En este caso, el desconocimiento de la documentación pertinente no puede esgrimirse para explicar la forma como quedó disimulada la ecosofía que también enmarca las formas polifónicas de adaptación desarrolladas por los negros, en respuesta a la incertidumbre de un ámbito tan frágil como el del litoral Pacífico (Arocha 1991=).

Discriminación reiterada

La negativa a reconocer y concederle a los negros un estatus y unos derechos emanados de la tradición histórica no es una conducta ni nueva ni excepcional. Con insistencia, en ligares como el litoral Pacífico, individuos, instituciones y organizaciones pro-indígenas han luchado por la delimitación de la territorialidad sin tener en cuenta los siglos de ocupación negra (Arocha 1989). Muchos asesores de indios tienden a coincidir en la tendencia gubernamental de catalogar a los tradicionales pobladores negros como invasores o colonos en tierras baldías y, en consecuencia, requerir su expulsión. Se trata de políticas cuyo corte Héctor Díaz Polanco denomina cuartomundista, por cuanto coinciden

en "[...] precisar unilateralmente los elementos de un proyecto indígena propio [que] se plantea como una propuesta independiente y [...]" como si los problemas de los indios no estuvieran determinados por la misma estructura política y social causante de los problemas de otras minorías (1989: 39). Se fundamentan en el supuesto de que la colombiana no es una nación pluriétnica, sino biétnica, de mestizos e indígenas (Vasco 1991), ficción que resulta de hacer cálculos digitales que acomodan bien el integracionismo del cual son partidarios hasta los antiguos insurrectos que fueron elegidos como delegatarios en la Asamblea Constituyente[8].

Así se comprende una contradicción central de la carta promulgada el 4 de julio de 1991. el artículo 7º le define un carácter pluriétnico y multicultural a la nación colombiana. Sin embargo, el 55 Transitorio borra aún las concesiones de la propuesta de Muelas y Fals y retrocede la historia a la carta de 1886 al condicionar los derechos étnicos de "[...] las comunidades negras [de...] las zonas rurales ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico [...]" a las indagaciones que haga una comisión parlamentaria la cual, en abril de 1992, transcurridos cuatro meses de sesiones de las cámaras elegidas el 27 de octubre de 1991, aún no se ha constituido. Y por si fuera poco, el mismo inciso sostiene que tales comunidades "[...] han venido ocupando tierras baldías [...]".

En el marco de políticas como las que instituye el nuevo código minero (Castelblanco de Castro 1988; Ministerio de Minas y Energía 1990), así como de los enormes proyectos multinacionales para explotar los bosques, minas, ríos y mares de todo el litoral, perseverar en esta vieja noción equivale a favorecer las ambiciones espaciales de un sinnúmeros de particulares sin derecho ancestral alguno. Hoy, ellos le están formulando al Estado un cúmulo de peticiones para que les titule extensiones que éste porfía en denominar suyas, y no se quienes por tres siglos las han laborado en tierra y agua para producir una riqueza agrícola, aurífera y pesquera poco despreciable.

De aquí que la antropóloga Nina S. de Friedemann (1991) concluya que:

La nueva constitución que permitió el ingreso de los aborígenes o indios como sujetos de derecho, apenas mencionó pálidamente a los negros en su expresión étnica diferenciada. Así, la legitimidad de su identidad para los propósitos del ejercicio territorial con las especificidades [que le imprime el reclamo] ancestral, quedó ausente.

---

[8] La tendencia a que cada grupo busque soluciones "por su lado" viene marcándose desde hace varios años. En las Mesas de Concertación y Análisis que precedieron la reincorporación del M19 se mostró como ocurría en paralelo con la consolidación del neoliberalismo, y la reducción del tamaño de los aparatos estatales. También, que tomaba nombres como los de democracia participativa y que, acompañada de la multiplicación de las llamadas ONG's (organizaciones no gubernamentales) se consideraba muestra de "progreso" político y social. Entonces, adalides como los del Movimiento Cívico demostraron que tal proliferación era auspiciada por el propio Estado, con el resultado de atomizar movimientos y organizaciones, polarizar a los miembros de la misma comunidad y ponerlos a competir por recursos también atomizados desde el centro. No es raro, entonces que investigadores como el economista Dario Restrepo sostengan que esta propensión haga parte del movimiento mundial hacia la descentralización regional municipal, como parte de una estrategia global para afianzar un nuevo orden internacional sin comunismo, dentro del cual cada vez más el Norte monopoliza la fabricación de ideas y al sur le corresponde la exportación de capital y materias primas.

La condición paradigmática de los movimientos indianistas de Colombia es difícil de negar. Tampoco su protagonismo dentro del reemplazo de la constitución de 1886. sin embargo, resulta frustrante comprobar que dentro de este último proceso, los consejeros y asesores de las organizaciones indígenas no hubieran coadyuvado para que en el ámbito de la Asamblea Nacional Constituyente se superara el empleo de taxonomías sociales binarias y simples. Tales formas de clasificación tienen una alta capacidad de enmascarar formas de diversidad, que, como las de los pueblos negros, son frente primigenia de disentimiento. Hecho grave, si se tiene en cuenta que la ausencia de disenso hace vacía la práctica de la democracia. Pero además de ello, que hubieran desperdiciado una oportunidad histórica única para romper ese cuartomundismo excluyente que le impide a los pueblos no indios adherirse a los procesos de fortalecimiento histórico y cultural que hoy por hoy surgen en todo el mundo a medida que se erosiona el totalitarismo.

Comentarios

Orlando Fals Borda, abril 12 de 1992

El artículo bien intencionado de Jaime Arocha (Nacla Report on the Americas vol. XXV, No. 4) merece de mi parte los siguientes comentarios:

(1) No participé en ninguna sesión preliminar de la Asamblea Constituyente en la cual se acordara una propuesta de compromiso entre las organizaciones indias y negras. Así, durante la Asamblea no me comprometí con ninguna línea específica. Cuando al adalid indio y diputado a la Asamblea, Lorenzo Muelas, le llegó el momento de hablar a nombre de su movimiento, me levanté con él para demostrar mi solidaridad, en vista del peligro que en la Asamblea, y contra los movimientos de negros e indios, representaban los poderosos intereses implícitos.

(2) Como es obvio, Muelas y yo no podíamos ignorar la etnicidad de los grupos negros, pero nosotros y todos los abogados, consejeros y académicos, preocupados como el Dr. Arocha, tuvimos

Respuesta

Jaime Arocha Rodríguez, junio 4 de 1992

Esta respuesta se enmarca dentro de mi interés por la formación y transmisión de hábitos, en este caso relacionados con la

percepción y trato de quien es distinto.

(1) El no haber participado en la Comisión preparatoria de Derechos Humanos, ni la defensa de la autonomía política personal excusan el haber pasado por alto la Propuesta General de la sub-comisión Igualdad y carácter multiétnico. (Ver la sesión Documenta de este número). Tal pliego hizo parte de la base de datos sobre proyectos constitucionales a la cual los delegatorios tuvieron acceso preferencial.

(2) Fals no capta mi argumento con respecto a las asimetrías. Ni en las sesiones preparatorias, ni en las de la Asamblea parecen haberse hallado escollos para reconocer la etnicidad delos

muchos obstáculos para definir, desde el punto de vista jurídico, qué es un grupoétnico o la etnicidad, con el objeto de inscribirlo en la constitución nacional. Imagino que ha sido lo mismo en otras partes en el mundo formal. Empero, hubo victorias para tales grupos en la Asamblea Nacional, como explicaré de inmediato.

(3) Los antiguos insurgentes de la Alianza Democrática – M19 que se convirtieron en delegados, incluido yo mismo, retamos los cálculos binarios en etnicidad y conseguimos la aprobación del artículo 7 que reconoce el carácter pluriétnico y multicultural de la nación colombiana. Este artículo fue una de nuestras principales iniciativas.

(4) En vista de los muchos obstáculos en la Asamblea, otra clara victoria para los grupos negros fue la aprobación del artículo 55 transitorio, donde por primera vez en la historia de Colombia se reconocen derechos de tierras a las comunidades ribereñas en la región del Pacífico y otros lugares. Introduje este artículo bajo mi única responsabilidad y lo defendí con el apoyo de los dos diputados indios y otros. El gobierno colombiano le está presentando al Congreso el borrador de la ley que requiere ese artículo constitucional.

indígenas. Y si era tan grande la dificultad para encontrarle el sentido jurídico de lo étnico, ¿por qué no consultaron la constitución nicaragüense o la brasileña? Ambas habían resuelto este tipo de problemas entre 1987 y 1988. En las sesiones preparatorias, los asesores jurídicos de todas las organizaciones indígenas dieron amplias muestras de conocer esos dos textos. Además, recibieron plena ilustración por parte de los representantes de las organizaciones negras y de los expertos en afroamericanística. ¿Qué razones existieron para no utilizar la ilustración ofrecida al respecto?

(3) Si en la constitución, lo multiétnico engloba lo indio y lo negro, ¿por qué la carta es tan específica con respecto a los territorios y representantes políticos de los primeros, mientras que a los segundos los relega al artículo 55, el cual es de carácter transitorio? El problema podría tener que ver con esa visión del mestizaje como fuerza democratizante.

(4) El proyecto de ley que menciona Fals debe emanar de la Comisión para los Grupos Negros, contemplada en el texto del artículo 55 transitorio. Hasta la fecha, esa comisión no ha podido instalarse porque los políticos tratan de obstruir el acceso real de las organizaciones de los grupos negros. Mientras tanto, persisten la denominación de baldíos para territorios como los del Baudó. Hoy figuran sin dueño y, a medida que avanza la carretera Pereira – Tribugá, crecen las probabilidades de que los negros los pierdan, después de por lo menos 200 años de haberlos ocupado, preservando la biodiversidad de la región. No es fácil concebir el que los delegatarios hubieran persistido en emplear el término “baldío”, sin medir las consecuencias de su acción.

(5) En la Asamblea, no hubo otras manifestaciones de oposición hacia los negros debido a nuestra eficiente aprobación de los derechos y autonomía de las comunidades negras raizales de las islas caribes de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

(5) De nuevo, asombra la asimetría en este caso con el manejo de datos históricos sin que se dieran los tropiezos jurídicos mencionados en el punto 2 de Fals, quedó legitimado el apelativo “raizal” para grupos que desde 1786 tienen núcleos estables de población en esas islas. Sin embargo, no sucedió algo parecido con los descendientes de africanos que, por una parte, llegaron al litoral Pacífico con los propios conquistadores y, por otra parte, han sido mineros desde comienzos del siglo XVII.

(6) Defender los derechos territoriales de los grupos negros en “tierras baldías”, como protesta el profesor Arocha, es una tarea permanente, relacionada con un viejo problema estructural de Colombia y otros países que requiere respuestas y acciones articuladas y masivas.

Por fortuna, esta respuesta comienza a darse en el Chocó gracias a los esfuerzos combinados y armónicos de los grupos negros e indios y con el apoyo totaldel Ad-M19.

[Finalmente], es claro que los negros podrían haber ganado más en la Asamblea Nacional si se hubieran organizado de un modo más efectivo, como grupo p movimiento de presión. De todos modos, es imposible aceptar el juicio del profesor Arocha en el sentido de que los indios y yo hubiéramos puesto a los negros en desventaja o que fueran menospreciados o negados en la nueva constitución colombiana.

(6) El que la AD-M19 haya apoyado la integración de indios y negros, es algo que las propias organizaciones de ambos grupos tendrán que avalar y no un miembro de ese partido político.

En 1982, Nina S. de Friedemann y yo tuvimos la oportunidad de escribir un libro sobre los indígenas y sus organizaciones. Al elaborar cada artículo, de Herederos del Jaguar y la Anaconda (prologado por Orlando Fals Borda) hallamos que para entonces tan solo el Concejo Regional Indígena del Cauca se proyectaba como una entidad unificadora y consolidada. Casi todas las demás manifestaban desde vacilaciones en la expresión de su etnicidad, hasta propuestas abiertamente integracionistas. Hubiéramos podido resaltar las fuerzas centrífugas, pero escogimos las centrípetas aspirando a que nuestro trabajo no fuera a contribuir a desmembrar el movimiento indianista que comenzaba.

Hoy, muchas organizaciones de los grupos negros están afectadas por presiones similares a las que, hace diez años, contribuían a desintegrar las de los indios. Creo que hablar de las organizaciones de

los negros como lo hace Fals Borda en el texto que subrayo en la columna de la izquierda enseña menosprecio e ignora las repercusiones de la historia esclavista, así como las peculiaridades culturales de las organizaciones de los negros.

Música, identidad y creatividad en las culturas afro-americanas: El caso de Colombia[1]

EGBERTO BERMÚDEZ
Musicólogo
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Introducción

Desde la perspectiva de la historia cultural, la música ha sido un elemento muy importante en la formación, recuperación y aún la invención de identidades. El proceso de creatividad y de innovación adquiere un especial interés en la música desde el siglo XVIII. Las nuevas entidades territoriales y las nacionalidades buscaban como adaptar sus tradiciones musicales a los marcos sociales, políticos y culturales que imponía el nuevo orden. Usándolas como fundamento, intentaban delinear culturas con suficientes elementos marcadores que afirmaran la coherencia de proyectos de identidad colectiva naciones o regionales.

El caso latinoamericano, especialmente en el último tercio del siglo anterior y el actual, proporciona suficiente material para una reflexión acerca de las complejas relaciones entre creatividad, innovación musical y procesos de búsqueda y aún invención de identidades. Sin embargo, desde la perspectiva musical, los casos referentes a la población de ascendencia africana (con sus correspondientes mezclas con otros grupos étnicos) se convierten en los mejores paradigmas debido a que a nivel internacional, los productos por ellos generados (jazz, rap, salsa samba, reggae, merengue, etc.) se han convertido en elementos marcadores de "africanidad", "afro-americanidad" y aún "latinidad" por excelencia.

Evidencias Históricas

Las noticias relativas a la actividad musical de los africanos en tierras americanas provenientes de fuentes muy variadas. Desde el temprano siglo XVI se sabe de la existencia de esclavos e individuos libres de origen o procedencia africana que habitaban en las tierras que se iban descubriendo y conquistando en América. Las referencias que se exponen a continuación se limitan a tratar algunos aspectos referentes a la cultura y a la actividad musical de algunos de los grupos, comunidades o sociedades que estos individuos y sus descendientes establecieron en nuestro continente.

---

[1] Este trabajo es el resultado de mi participación y de las discusiones que tuvieron lugar en el seminario MUSIC and Black Ethnicity the Caribbean and South américa organizado por el North-Sourth Center y la Escuela de Música de la Universidad de Miami entre el 16 y 19 de Enero de 1992.

Mintz y Price (1976:9-10) enfatizan el hecho de que los esclavos que salían del Africa no componían grupos homogéneos sino que eran en realidad “gentíos” (crowds) heterogéneos y que sólo con el tiempo y a través de complejos procesos sociales conformaron comunidades que tenían en común una serie de pautas culturales.
Los citados autores indican que lo que los esclavos compartían era su “esclavitud” y que casi todo lo que crearon fue hecho por ellos mismos. Un elemento importante fue la creación de instituciones que se adaptaran a la nueva situación ya que sólo elementos fragmentarios de ellas vinieron con los miembros esclavizados de los grupos que las poseían y dichos elementos no permanecieron intactos ante el choque ofrecido por el nuevo contexto en América. Tal vez una de las instituciones que mejor respondió a estas nuevas necesidades fue el palenque, comunidad o sociedad cimarrona cuyas manifestaciones culturales y musicales incorporaban elementos extraños a las culturas africanas incluidos de una forma sincrética a la base cultural africana. Es plausible pensar en que dicha base cultural no fuera muy coherente. Mintz y Price (1976: 9-10) la conciben de esta manera:

> Mientras que una inmensa cantidad de conocimientos, informaciones y creencias debieron venir en la mente de los esclavos, ellos no pudieron transferir el complemento humano de sus instituciones tradicionales al Nuevo Mundo. (...) el personal responsable de perpetuar coherentemente instituciones específicas de las sociedades africanas no fue -al menos en cuanto sabemos- transferido intacto a su nuevo contexto.

Otro elemento fundamental que formó parte de esa base cultural fue el lenguaje. Los Lenguajes africanos cayeron en desuso en América al perderse el contexto en el cual funcionaban, sin embargo muchos de ellos perduraron dentro de ciertos contextos rituales y algo de su vocabulario se encuentra en los lenguajes *pidgin* (o de trato) aparecidos en el Nuevo Mundo o aquellos ya que existentes en Africa. Es importante notar que además, los *pidgin* de base portuguesa e inglesa –que fueron lenguas muy importantes entre los esclavos en tierras americanas-fueron la base de lenguajes criollos que incluyen elementos léxicos africanos y que continúan siendo usados hasta nuestros días. Y en efecto lenguajes *criollos* (cróele) fueron aquellos lenguajes que convirtieron en lenguas nativas de una comunidad o grupo especifico en su nuevo contexto, algunos dentro del cimarronaje. De esto son ejemplos entre otros, el lenguaje criollo actual del Palenque de San Basilio en Colombia, el lenguaje *sraran o taki-taki* de Surinam y el papiamiento de las antillas Holandesas.

Lo mencionado anteriormente hace que el tradicional modelo de contacto entre dos “culturas” (Africanas y Europea) consideradas como relativamente homogéneas al igual que en muchos casos americanos el modelo “tri-étnico” (Africa/América Indígena/Europa), merezcan ser revaluados y reformulados, especialmente si son usados desde el punto de vista cultural y musical.[2]

---

[2] Mintz y Price (1976:4) se limitan a cuestionar el modelo biétnico aunque todas sus observaciones son pertinentes para aquel que supone elementos culturales de cierta homogeneidad en el contacto entre africanos, indígenas y europeos.

El aprendizaje musical por parte de los esclavos estaba en primera instancia mediatizado por su condición de esclavos y en segundo lugar por el uso que se le debe a dicha actividad musical en el proceso global de la aculturación a la cultura criolla con base hispánica que se consolido en las colonias durante los siglos XVII y XVIII. Como una continuación de la tradición ibérica de finales del siglo XV en el caso americano fue frecuente la presencia de esclavos africanos como músicos, especialmente como trompetistas, clarineros y atabaleros[3] en el contexto de la música militar y la de ceremonias públicas civiles y eclesiásticas. Desde un comienzo también se expidieron normas para controlar las manifestaciones musicales entre los esclavos, especialmente cuando estas tenían algún contenido ritual. En algunos casos se imponía la prohibición de los instrumentos además de severos castigos corporales. Es posible entonces que dentro de este esquema, la supervivencia de tradiciones musicales africanas se haya concentrado en los palenques o en grupos aislados que hayan tenido condiciones similares. En términos generales, el esclavo urbano o aquel sometido al trabajo en minas o plantaciones sólo pudo incorporar parcialmente algunos elementos africanos a su cultura, delineada como una cultura con un marco católico pero desde muy temprano con significativos elementos de sincretismo. En consecuencia, los estilos musicales afro-americanos actuales tienden ser sincréticos en mayor o menor grado, aún en la cultura musical de antiguos palenques o grupos relativamente aislados.

Por otra parte y de acuerdo con lo expresado por Mintz y Price (1976:cit.), los elementos africanos no se presentan de una forma coherente cada vez que aparecen, a menos de que provengan de una tradición relativamente reciente, como la de los cultos Yoruba y su correspondiente uso de instrumentos musicales y lenguajes rituales en el caso de Cuba y Brasil. Algo que aclara un poco esta compleja heterogeneidad en cuanto a los elementos musicales africanos y su presencia en las culturas actuales, es la presencia de un grupo de instrumentos musicales asociados con un término genérico relativo a sonido/música. La palabra *marimba* contiene el lexema *imba* que en algunos lenguajes bantú, se refiere a sonido musical. El prefijo *ma* que denota el plural sugiere posiblemente el uso de la palabra marimba para instrumentos u objetos capaces de producir varios sonidos y en el caso africano actual se refiere especialmente a los xilófonos (con o sin resonadores) del Africa Occidental y Central. Sin embrago, en América Latina la palabra *marimba* designa varios instrumentos musicales de diversa índole, todos de clara procedencia africana. En primer lugar en algunas regiones de Guatemala, El Salvador, Honduras, Costa Rica, México, Colombia y Ecuador se llama marimba al xilófono con resonadores. Se trata en los diferentes casos de variedades de los xilófonos frecuentes en Africa Central y Occidental, los cuales en algunos casos reciben el nombre de *madimba y tilimba* entre otros. En la actualidad se encuentra en las zonas ya mencionadas aunque existe evidencia histórica de su presencia en Perú, Venezuela y Brasil antes del siglo XIX. Por otra parte en Colombia y Brasil al arco musical sin y con resonador se le denomina

[3] Dentro de la tradición de música ceremonial española, las trompetas y clarines eran siempre acompañados por instrumentos membranófonos como los tambores cilíndricos (cajas) que usaban los músicos de a pie, al igual que los atabales o timbales usados por los músicos de a caballo. Con respecto a las características organológicas y la función de los instrumentos mencionados, al igual que de otros usados por estos grupos ver Bermúdez (1985)

respectivamente *marimba y barimbau* (palabras ambas relacionadas con el lexema bantú ya mencionado), este también un instrumento africano especialmente característico de las culturas musicales del Africa Central y suptentrional,. En tercer lugar en algunas islas del Caribe (Cuba, Curazao) y en Colombia se usa una variedad de la *sanza* con resonador a la que se le llama *marímbula.* En algunos lugares de Africa este instrumento se denomina *mbira* nombre que está claramente relacionado con los dos anteriores. En esencia la no coherencia de las supervivencias o elementos residuales africanos en la culturas afro-americanas actuales puede ser corroborada por la polivalencia de la palabra *marimba* en términos musicales en contextos regionales sujetos a diferentes condiciones de desarrollo cultural, histórico y social y en grupos a los cuales no se les puede atribuir una procedencia africana común.

La no coherencia en cuanto a los nombres de instrumentos musicales se presenta también en el caso de algunos contextos musicales y géneros de música afro-americana. De igual forma que lo anterior los siguientes casos apoyan las ya citadas hipótesis de Mintz y Price[4].

Los casos mas interesantes son aquellos relacionados con el uso de ciertas palabras de procedencia africana para denominar simultáneamente contextos y géneros musicales. En Colombia y Panamá la palabra *cumbia* (como genero musical y como baile) se ha tomado como un importante elemento de la identidad nacional y regional. Es probable que esta palabra se refiera a la música oída en los palenques o sitios de vivienda de núcleos esclavos dado que en Venezuela durante el siglo XVIII y XIX se daba el nombre de *cumbé* a los palenques o sociedades y cimarronas. Es evidente que dicho nombre pudo ser aplicado ha dichas sociedades en toda la costa norte de América del Sur ,aunque en Colombia el nombre de palenque parece haber sido el mas arraigado. La percepción de la música de los palenques por parte de los otros sectores de la sociedad colonial estuvo condicionada ante todo por la falta de comprensión de la actividad musical que allí se llevaba acabo y en muchos casos el rasismo y la condición de inferioridad que consideraba inherente a dichas manifestaciones culturales esta presente en designaciones relativas a la música baile y otras actividades desarrolladas en estos contextos. El nombre *bullerengue* obviamente asociado a bulla, confusión música desorganizada, ruido y gentío es todavía el nombre dado a los bailes cantados de alto contenido estilístico-musical africano en la región costera del norte colombiano. Lo mismo ocurre con la acepción de la palabra *quilombo*en los países del cono sur, usada actualmente para denotar confusión, ruido, desorganización y en la época colonial (también en Brasil) palenque o congregación de esclavos y cimarrones. El significado original de dicho vocablo y sus variante (de probable origen bantú) parece haber tenido que ver con música o baile pues en algunos países centroamericanos

---

[4] existen otros instrumentos (especialmente tambores) de origen africano que también conservan nombre de procedencia africano pero en los cuales se puede observar la misma falta de coherencia en cuanto a las identidades y al tipo de instrumento. La *conga* (usada en toda el área caribeña aunque de origen cubano) y el tambor *mina* (del área de Barlovento en Venezuela) se refiere a regiones africanas (el congo y el puerto de ElMina) de las cuales vinieron gran cantidad de esclavo a América. Además, EN Brasil se conoce como *tambor de mina* una de las religiones agro-brasileras mas importantes. Ver Carvalho (1988).

(Honduras, El Salvador, Costa Rica) se le da el nombre de quijongo a un arco musical con resonador de clara procedencia africana.[5]

Un estudio lingüístico sobre estos términos podría aclarar los orígenes y tal vez sus acepciones musicales primigenias, aunque en nuestro caso lo importante es que ejemplifican los procesos de sincretismo y enfatizan la actitud pragmática y ecléctica en la formulación de un conglomerado de ideas que dieran alguna coherencia a la cultura de las sociedades cimarronas y otros núcleos de esclavos con cierta autonomía cultural. Esta actitud práctica implica cierta urgencia en los procesos de creatividad y autoidentificación, y dentro de esa dinámica social y cultural la condición de resistencia ante la constante presión aculturativa por parte de la iglesia y las autoridades coloniales, parece haber sido un elemento motivante de creatividad a nivel de los elementos básicos de las culturas musicales afro-colombianas[6].

Creatividad e identidad: Los casos actuales

Como ya se ha expresado, la gran vigencia social actual de los géneros de música popular caribeña y afro-americana (jazz, blues, salsa, merengue, samba, rap, reggae, etc.) sobre todo cuando son considerados signos marcadores de "africanidad" o de "latinidad", lleva a una reflexión acerca de las relaciones entre cultura musical, creatividad e identidad. El caso colombiano constituye en si un buen paradigma de lo que ha sido el proceso de búsqueda, consolidación, cambio y reformulación de ciertas ideas de identidad a nivel regional y nacional. La necesidad de reformulación ha sido el producto de lo que López de la Roche (1989) llama la "búsqueda infructuosa de una identidad". En esencia no es sorprendente que sea así en un país que es multicultural y cuyas identidades regionales han buscado en determinados momentos históricos y coyunturas políticas acceder a una cierta hegemonía cultural nacional. No obstante, en ese proceso han resultado manipuladas e inmersas – desde la perspectiva musical – en los avatares del mercado musical íntimamente relacionado con el poder de las emisoras, las ventas de discos y los intereses económicos de compañías transnacionales[7].

La música ha sido un elemento importante (y a veces fundamental) en los mencionados procesos de invención de identidad. La España franquista intentó oficialmente ser "castiza" y a veces "flamenca" y en los eventos locales sin importar en que región, había "manolas"

[5] Existe otras palabras de procedencia africana que tienen un alto significado musical. La palabra *tango* puede tener un posible origen en otro de los nombres coloniales usados para el palenque. En un documento de 1791 del Archivo Histórico Nacional de Bogotá (miscelánea, tomo 143) se usa dicho termino para designar las actividades de un "cabildo" de esclavos en El Socorro (Santander). Ver también Bermúdez (en prensa*) para un tratamiento mas amplio de la cumbia.

[6] Para un tratamiento del fenómeno de los palenques y del cimarronaje en América Latina ver Richard Price (1981). Este trabajo originalmente planeado para ser presentado en el Simposio Born out of Resístanse: Caribbean Cultural Creativity as a Response to European Expansion, Utrecht, marzo 25-30 1992 en el cual se pretende explorar los mecanismos de las opciones creativas dentro del marco de la resistencia cultural.

[7] Un tratamiento de los elementos musicales en cuanto a la mencionada reformulación de identidades se encuentra en Bermúdez (en prensa**).

que cantaban y bailaban con vestidos de lunares, peineta, mantilla y castañuelas. Por su parte en Colombia y otros países de América Latina, músicos mestizos, mulatos y zambos vestidos de blanco con pañuelos rojos y alpargatas, tocaban instrumentos de cuerda y cantaban idílicas canciones "nacionales" como parte de un proceso de invención de identidad colectiva y oficial basada en el filo-hispanismo.

En la primera fase de su historia republicana centralista a finales del siglo XIX, la dirigencia política de Colombia trató de encontrar una música nacional con base en la música que oía la clase alta de Bogotá. La consideración del pasillo (derivado del vals europeo) como baile del país era la materialización musical de la aspiración de identidad que se ha mencionado. Por otra parte, la poesía y la literatura costumbristas con su inherente paternalismo hacían eco de lo que patrones y terratenientes oían de boca de sus sirvientes (indios, mestizos, zambos) y esclavos y de alguna manera el hecho de que ellos mismos tocaran los instrumentos autóctonos o sus hijas bailaran dicho baile, funcionaba – al menos provisionalmente - como un elemento aglutinante de identidad. Por esta razón y como efecto de la gran presión social que ejercía la clase dominante, el pasillo se incorporó al repertorio del conjunto de música tradicional de muchas regiones del país, entre ellas la minoría religiosa, lingüística y étnica del archipiélago de San Andrés y Providencia, como un elemento "indicador" de nacionalidad que fue lentamente aceptado por los isleños pues significaba un paso más en la incorporación de la cultura dominante propugnada oficialmente como "nacional"[8].

Durante los años 50 y 60 y como resultado del gran auge de la música de baile caribeña (mambo, rumba,, etc.) en toda América latina al igual que en los Estados Unidos y Europa en Colombia surgieron conjuntos conformados con base en a instrumentación del "big-band" del jazz que se dedicaron a interpretar versiones de la música regional costeña que eran aceptables como música de baile. Las orquestas de Pacho Galán, Lucho Bermúdez, Ramón Ropaín y Lico Medina fueron el equivalente colombiano de aquellas de Dámaso Pérez Prado, Xavier Cugat y Benny Moré en el Caribe y de Renato Capriles y Billo Frometa (Billo's Caracas Boys) en Venezuela. Esta música "caliente" se convirtió – en pocos años – en el estereotipo d música latinoamericana el cual fue reforzado por su éxito en grabaciones comerciales y aún en programas norteamericanos de televisión que eran re-exportados a América latina, lo que hacía mayor su aceptación y popularidad[9].

Este proceso, que López de la Roche (1989:292-3) llama "desbogotanización", se manifestó desde el punto de vista musical durante los años 70 y redundó en el impulso dado al ballenato y en la aceptación de la salsa por parte de muchos de los estamentos de la sociedad colombiana. La imagen musical de Colombia cambió entonces de la ya popular cumbia al ballenato, aunque este género incorporó después en forma ecléctica elementos de otros ambientes musicales procurando mantener su hegemonía. Infortunadamente tuvo

[8] Para un tratamiento del caso de San Andrés y Providencia ver Bermúdez (1992).

[9] La vestimenta colorida y espectacular que durante el siglo XIX formaba parte integral de las comparsas y los desfiles de los "cabildos" de negros, especialmente durante el carnaval, pasó a formar parte de los espectáculos musicales y de cabaret y se mantiene hoy en día en el ballet y es espectáculo "folclórico" para el cual se modificaron coreográficamente los bailes tradicionales de muchos reductos negro – americanos.

que ceder ante el embate de la salsa y en especial opciones que trataban de combinar elementos de la música tradicional dentro del estilo internacional de dicho género pero que ante todo deben su éxito a su buena calidad[10].

A finales de los años 70 y comienzos de los 80 se presentó una alternativa diferente de corte populista y tercermundista que permitió – en un intento de integracionismo caribeño – la entrada de algunos estilos de música de esa región que ejercieron una notable influencia sobre la música popular de algunas ciudades colombianas, especialmente de la costa y el archipiélago de San Andrés y Providencia. El reggae y soca al igual que otras varientes de "caribean funk" hoy en día forman parte del repertorio de los grupos musicales de estas zonas y en los últimos años también el rap (tanto el caribeño como aquel de los hispanos de los Estados Unidos) se han incorporado al discurso musical de estos grupos que cuentan con una gran popularidad en ciudades como Cartagena y Barranquilla. Allí, el medio de difusión musical más importante es el de los picós o equipos de sonido con función comunitaria que generalmente usan cassettes duplicados como parte de la economía informal por fuera de la industria fonográfica legal.

En cuanto a la música tradicional, su situación de marginalidad se ha acentuado. Uno de los factores que ha mantenido en vigencia ciertos géneros musicales ha sido la existencia de festivales regionales que en la actualidad son los únicos foros en los que músicos, compositores e intérpretes pueden reunirse y confrontar sus resultados. Por otra parte, los músicos siguen en otras ocasiones formando parte de los mencionados espectáculos folclóricos ya mencionados y encontrando muy pocas posibilidades de seguir desempeñando su actividad como hasta hace poco tiempo ya que los contextos de uso de la música han ido desapareciendo y cambiando paulatinamente.

Conclusiones

A pesar de que en términos raciales y étnicos la mayoría de los estilos musicales afro-colombianos no tienen solamente origen africano la fuerza que los ha caracterizado como estilos y como géneros musicales están basados en lo que Wade (1991:60) denomina el "discurso de raza" negro según el cual el ritmo, la sensualidad y el erotismo le son "inmanentes" aunque como el mismo Wade afirma, estos elementos son:

> tan socialmente construidos como la supuesta inferioridad negra aunque este proceso de construcción halló un terreno fértil en la forma como la sociedad colonial consideraba la danza y la música africanas.

Es interesante notar que en el caso latinoamericano, la mayoría de los estilos afro-americanos que han tenido gran aceptación entre los otros sectores de la población, tiene un alto componente musical europeo (especialmente ibérico) sin embargo – como ya se

[10] Es el caso de los grupos colombianos de Joe Arroyo, Niche y Guayacán. Un pionero en cuanto a la salsa colombiana en los tempranos años 60 fue la orquesta de Fruko y sus tesos.

mencionó – la visión que se tiene de ellos adjudica popularidad a su supuesta “africanidad”. A manera de ejemplo, uno de los aspectos más interesantes es el de su impacto rítmico. En los Estados Unidos y el caribe durante los años 50 a los ritmos afro-caribeños se le denominó “hot” (calientes) y de allí viene también la palabra salsa al igual que el parámetro llamado “sabor” en lo que se refiere a la forma precisa de ejecutar las superposiciones rítmicas que le son características. Sin embargo, un examen de dichos patrones rítmicos nos lleva a encontrar en ellos esquemas comunes en la música popular hispánica desde el siglo XVI.

Además, a pesar de que la verdadera fuerza y esencia musical y étnica de estas manifestaciones musicales no es totalmente africana también según las hipótesis de Wade (1991:60-3), durante los procesos anteriormente descritos, estos estilos musicales han sufrido un proceso de “blanqueamiento” para hacerlos aceptables a la sociedad nacional aunque en última instancia resulten inseparables de su vital participación en la consolidación de esa pretendida única identidad colombiana. Sin embargo el criterio que los categoriza como negroides, mulatos o metizos viene a ser ante todo el producto de una afirmación de clase. El caribeñismo que en un momento estuvo en el vértice del proceso de invención de identidad en la costa colombiana al igual que en panamá y otros países de la cuenca del Caribe era un caribeñismo blanco que utilizó el elemento africano como parte de su construcción ideológica pero que ante todo representaba la herencia de la posición dominante de los descendientes de inmigrantes y administradores coloniales españoles y de otros países europeos (italianos, franceses, holandeses e ingleses) quienes durante los dos últimos siglos han tenido las riendas del comercio, la banca y el poder en la región. Los músicos siguen perteneciendo a los estratos bajos de la sociedad y sus opciones no han sido muchas ya que en muy pocas ocasiones han podido consolidar sus propuestas por fuera de la esfera de influencia de la industria fonográfica y de los medios masivos de comunicación. Solo la verdadera creatividad y fuerza de los fenómenos musicales que ya hemos identificado han podido consolidar esa identidad musical que aunque cambiante parece – al menos en los períodos de su mayor popularidad – cumplir su papel de elemento aglutinante a nivel social.

La esencia de la popularidad de ciertos géneros de música afro-colombiana y afro-americana se manifiesta como algo ambiguo. Por un lado, al ser menos “africano” (en términos musicales) el producto final es más popular y en cuanto a su recepción más “africano” es decir más sensual, erótico, espontáneo y liberado. Por otra parte, en términos de afirmación étnicos – como sucede en el Pacífico Colombiano – lo más “africano” que es la música tradicional y su repertorio de toques de marimba o de música basada en bailews coloniales (contradanza, mazurca, polka, etc.) sería muy poco “africano” para el gran público y obviamente cuenta con muy pocas posibilidades de disfrutar del éxito que tiene – por ejemplo la salsa – como elemento aglutinante e identificador.

Tradiciones y costumbres alimenticias Kongo

en el siglo XVII: Estructuras del sabor*

THEOPHILE OBENGA
Filósofo e Historiador
Director Científico Revista Muntu
Centro Internacional de Civilización Bantú
Libreville, Gabón, Africa

Comida y evolución de la humanidad

Un proverbio alemán basado en un juego de palabras dice: "Man ist Mann isst", es decir "el hombre es lo que el hombre come". Tan es un fenómeno socio cultural , que la sabiduría popular habla de que "todos los animales se nutren, pero solo el ser humano cocina". La fórmula de Brillat-Savarin (Edic. 1974) resume la idea: "Dime qué comes y te diré quién eres".

Una civilización se evalúa además por el modo de alimentación de su gente a través de los siglos (Bois 1927-1934). Al enfocarlos desde el ángulo de la alimentación, los reinos e imperios del oeste africano precolonial adquieren perfiles distintos (Lewicki: 1974).

La vida humana es cada vez diferente según los ciclos y las industrias alimenticias: el surgimiento mismo del fenómeno humano del reino animal, las transformaciones de las estructuras familiares y de los grupos sociales (linajes, clanes, tribus, etnias, naciones, etc.), la división del trabajo desde los tiempos primitivos (caza – recolección – agricultura - pesca), el crecimiento de la población, las modificaciones del medio, todo está estrechamente ligado con la adquisición de la comida. Además, muestra cómo ésta siempre ha jugado un papel importante en la evolución orgánica, social y cultural de la humanidad.

Durante más del 99 % de su historia, es decir hasta el principio de la agricultura, la especie humana sobrevivió gracias a la caza y a la recolección. La primera forma humana de adaptación al medio ambiente, fue en consecuencia, la de los cazadores – recolectores.

Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en numerosos sitios de Africa oriental remontan a un periodo entre dos y tres millones de años antes de nuestra era, la prueba indiscutible de que en ese tiempo el hombre cazaba grandes animales. Los despresaba en el mismo lugar de la captura, antes de transportar la carne a su propio hábitat. Del mismo modo debió hacer con los alimentos de origen vegetal. Intercambio y repartición de elementos de comida, con seguridad también empezaron a realizarse en tiempos tempranos. La humanidad no hubiera podido desarrollarse sin esta etapa lejana y elemental de cazadores – recolectores (Washburn y Avis 1958).

* La versión original en francés fue cedida por su autor para AMERICA NEGRA. La traducción fue preparada por la historiadora Adriana Maya y editada por los antropólogos N.S. de Friedemann y Jaime Arocha.

La cocción es igualmente un logro humano temprano que se remite a tiempos prehistóricos. Los descubrimientos arqueológicos en las grutas de Chou – Kou – tien, alrededor del Hombre de Pekín (un representante del Homo erectus), en China, muestran que allí, hace un millón y medio de años, la carne era asada. En diversas grutas del sur de Francia (sitio de Terra Amata en Niza) y en Hungría, también se han encontrado restos de un fogón donde se asaba carne.

La invención de la cerámica y la metalurgia en el cercano Oriente en fechas que van de los 6000 a los 9000 años le permitió al hombre utilizar otras maneras de preparar sus alimentos: hirviéndolos en agua y fritándolos en aceite o grasa. Es posible que el hombre hubiera utilizado caparazones de tortuga o conchas de grandes moluscos como recipientes. Y que hubiera usado otras técnicas como las piedras calientes para lograr cocinar los alimentos.

Los principios de la agricultura y ganadería, hace más de 10.000 años, trajeron consigo naturalmente, la aparición de una nueva etapa en la historia de la humanidad.

Con la agricultura, la tierra se convirtió en un recurso de valor estratégico. El parentesco de linaje o de clanes surge como un sistema para la repartición de terrenos que a lo largo de varias generaciones modela la propiedad y el uso de la tierra. De cierto modo, ya que los conflictos no han dejado de llevar a sus propietarios a la guerra.

Los graneros, las herramientas (hachas, palas, cuchillos, lanzas, etc.), la defensa de las tierras arables, mediante cercas y ceremonias rituales apuntan a la protección de las cosechas, al apaciguamiento de los espíritus tutelares, al logro de un hábitat permanente o al establecimiento de alianzas sólidas mediante matrimonio entre grupos más o menos distantes en tiempo y espacio. En el mismo escenario aparecen los sistemas de intercambio de alimentos a través de obsequios, tributos, festividades y mercados locales o distantes. Asimismo, la aparición de ciertos personajes (jefe, guerrero, médico tradicional, hacedor de lluvia, señor o sacerdote), con el comienzo de una organización política compleja donde se dibujan las clases sociales, el crecimiento de la población, las reglas de vida, la moral, la justicia, y el derecho. En suma toda la civilización, hoy como ayer, en Africa como en Europa, en Asia como en las Américas, revela a la alimentación y a su producción como sistema de adaptación cultural en las sociedades humanas. La comida está en la cotidianidad de la vida, de la riqueza, de la pobreza y del poder. Infortunadamente, la "sociedad de consumo" de la actualidad, presenta peligros serios al haber olvidado o abandonado ciertos sistemas estrechamente ligados a la alimentación y a la producción de comida.

La revolución agrícola moderna con diversos métodos de cultivo y nuevas plantas comestibles originarias de América como el maíz, la papa, la yuca, ha conseguido que el tamaño de la humanidad aumente sin cesar.

Alrededor de 1750, la población del globo se estimaba en 750 millones. En 1830 era de mil millones. A pesar de las guerras, esa cifra se multiplicó por dos en el curso de un siglo. Entre 1930 y 1975, la población mundial pasó de dos mil millones de habitantes a cuatro mil millones, duplicándose así por segunda vez en 45 años. Oímos los gritos de alarma del Club de Roma frente al crecimiento continuo de gente en este planeta con unos recursos en comida que no alcanzan a cubrir sus necesidades. Conforme se ve en el anterior bosquejo, a la humanidad le tomó millones de años alcanzar su primer millón de millones, pero tan solo un siglo para llegar a los dos mil millones. Con el paso de la agricultura tradicional a la agricultura mecanizada e industrializada solo gastó un puñado de años alcanzar la cifra de cuatro mil millones de personas. Claro que este crecimiento ha sido impulsado por el progreso de la medicina y la adopción de mejores sistemas nutricionales.

Por estas razones, en Africa cuestiones de desarrollo agrícola y rural como el de la auto-suficiencia alimenticia son problemas de actualidad aguda. La capacidad de un pueblo para nutrirse se ha vuelto sinónimo de su aptitud para hacer parte de la civilización humana.

Pero el Africa precolonial dejó en la memoria de la humanidad grandes centros culturales. El valle del Nilo egipto-nubiano, el meandro del río Níger, la desembocadura del río Congo o Zaire, el valle del Zambesi, las regiones interlacustres, el golfo de Benín, el lago de Chad, el valle de Benoué, atestiguan su genio y maestría en el manejo de tecnologías alimentarias apropiadas.

Entonces, la historia alimentaria del antiguo reino de Kongo tiene interés científico y significado cultural, como testimonio útil para la actualidad del mundo.

Marco ecológico y sociológico

"El reino del Kongo tiene suelo fértil y en sus comarcas abunda lo necesario para la subsistencia humana" (Tr. Fr. Bontick: 1624), dice un texto del siglo XVII que da cuenta de la naturaleza rica en recursos animales y vegetales, escrito en tiempos de plena trata negrera. El reino de Kongo no conocía el hambre. La alimentación era esencialmente a base de cereales –herencia neolítica –: el luko (l'eleusine corocana), el masa ma Kongo, un tipo de sorgo, los fríjoles o habichuelas nkasa (Phaseolus vulgaris), las habas wandu o arvejas (Pisum sativum). El maíz (Zea mays) y el arroz (Oryza sativa), cereales de importación, no eran muy apreciados en Kongo en el siglo XVII, según Duarte Lopes quien viajó por ese territorio de 1579 a 1583. el arroz servía más que todo para alimentar a los cerdos (Pigafetta-Lopes 1591).

Los cereales aportan glúcidos y prótidos vegetales. Pero había también los lípidos en el aceite de palma y los prótidos suministrados por animales domésticos y salvajes. Lopes confirma que el aceite de palma (mafuta) servía para las iluminación, para ungir el

cuerpo y además era excelente para cocinar (Pigafetta – Lopes Idem). Bebido fresco, el vino de palma (malavu, malafu) es diurético también acota el mismo lopes.

Entre los animales domésticos dice el escrito de Pigafetta – Lopes (Vol I, Capt. VIII:31) en su descripción de la provincia de Mbamba, "numerosos rebaños de vacas, bueyes domésticos, de jabalís, ovejas y cabras".

La disponibilidad alimenticia era grande y variada en la sociedad del siglo XVI, y su composición y capacidad energética permaneció estable durante varios siglos, con algunos cambios favor de los almidones. Un paso decisivo, en el siglo XVII fue el de los cereales a la yuca que se convirtió en alimento primordial.

La frugalidad

A la gente del país Kongo se le ha considerado frugal. Entre 1579 y 1583, el comerciante portugués Duarte Lopes permaneció en Mbaza Kongo (San Salvador). Anotó que "los habitantes no se atragantan de manjares ni toman mucho vino". Más aún, a principios del siglo XVIII, en enero de 1704, el padre Laurent de Lucques vuelve a señalar la misma situación: "Ellos sólo hacen una comida, la de la noche. En el día se contentan con algunos cacahuetes o un bocado de yuca". (Cuvelier ed. 1953).

Como en el Ecuador tropical el organismo necesita más agua que comida, la frugalidad podría ser adaptativa al clima. Por otra parte, podría explicarse por la sub-alimentación, un estado casi permanente de hambruna. La naturaleza es ciertamente rica y el suelo fértil, pero algunos modos de producción eran aún incipientes, los campos familiares, de dimensiones pequeñas, las técnicas para trabajarlos, arcaicas. El futuro preocupaba menos a la gente. Se vivía al día, satisfaciendo las necesidades inmediatas, según un testigo de la primera mitad del siglo XVII: "Si el tiempo es seco, todo se reseca y la gente se ve reducida a una gran penuria de víveres pues no deja reservas para el futuro y solo seca lo necesario (de Rome 1648).

Por otra parte, símbolo de la fecundidad, la mujer kongo es la dueña de las técnicas agrícolas. Desde hace siglos su azadón (nsengo), es el testigo oculto pero permanente de la vida doméstica. Con un niño a sus espaldas (emblema de una doble fecundidad, agrícola y la humana), debajo de la lluvia o del sol, en las colinas o en los valles, labora la tierra, la siembra, hace la recolección, corta la madera para calentarse, va a buscar al agua y cocina. También es alfarera, cestera y guardiana de los valores ancestrales. Ha nutrido la civilización rural, consolidando las alianzas clánicas, y las solidaridades étnicas.

Tal es el marco ecológico, geográfico y sociológico de la alimentación en el antiguo reino de Kongo: una naturaleza generosa que favorecía la recolección, la caza, la pesca, la agricultura y la ganadería; un clima caliente que ciertamente influía en el régimen alimenticio, una frugalidad campesina, un papel principal de la mujer kongo – tal competencia en el agro – en la alimentación de la sociedad.

La ruta de la yuca

La yuca brasilera fue introducida en el reino kongo y en todos los territorios vecinos: en la inmensa comarca Tee y Mbochi, a través del puerto Mpinda de la provincia marítima de Soyo en la desembocadura del río Nzadi (río Congo o Zaire), donde vivía una importante población portuguesa. En La Historia del reino del Congo, escrita en 1624, se anota que "... desde hace pocos años, los portugueses que viven en Mpinda siembran yuca a la manera de Brasil; es un alimento que generalmente comen los blancos pues es muy sabroso".

Fechado en 1624, este texto es el primero en dar cuenta del cultivo de la yuca en el reino Kongo. Como La Relatione, el escrito de Pigafetta – Lopes de 1591, no lo menciona se deduce que las siembras se propagaron durante los primeros veinte años del siglo XVII y que lo hicieron con tal celeridad que en 1648 el misionero italiano Jean – Francois de Roma, se refiere a la yuca como una planta originaria del Kongo. En todo caso este es el primer autor que, antes que Dapper (1668) y Cavazzi (1687) describe en detalle el tubérculo.

No obstante su difusión es preciso anotar que a mediados del siglo XVII, la yuca aún no era utilizada como alimento básico por la gente Kongo. No aparece en el menú que el mani o séale jefe o señor de Soyo le ofreció el 20 de marzo de 1648 al Padre Serafino da Cortona y a sus acompañantes (Véase ms. Archivo Cap. Couvent Montughi, cerca de Florencia, Italia).

La yuca brava (Manihot utilísima), la especie amarga, había encontrado en el reino Kongo grandes potencialidades agrícolas en viejas tradiciones rurales. Extendió su influencia a otras regiones de Africa central a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Desde entonces se convirtió en una planta alimenticia fundamental para muchos pueblos de Africa Central. Sorprendente el destino de una planta cuyos orígenes se encuentran en América del sur en tiempos prehistóricos.

Cereales, raíces y tubérculos como el ñame y la yuca, animales domésticos como las gallinas, los cerdos y las cabras y las bebidas – aguas de fuentes o de ríos – vino de palma, frutas como las piñas, los bananos, la nuez de cola y grasas como el aceite de palma constituían una base alimenticia rica y diversificada. A esta base deben añadirse el tabaco y las especias.

Hierbas de la clarividencia

Dapper (1668) llama al tabaco maye-monola. Hoy en día en el Congo al tabaco se le dice más bien fumo, mfwomo (Nicotianum spp.) y al cáñamo indio (marihuana) dyamba, lyamba, luyama (Cannabis indica). Tal vez por maye-monola debe entenderse mayaka (mayake, kaye, maye: contracciones sucesivas de mena loo. Todo ello tiene sentido en el habla kikongo y significa "las hojas que apasionan" "las hojas que tienen la virtud del volvernos clarividentes".

Cavazzi (1687), siempre atento a la vida cotidiana del antiguo Kongo nos informa que “los negros masticaban y guardaban en la boca las hierbas misanda y bredi (bidi?) tanto como las hojas jóvenes de la planta nkasa, delicioso soporte para la conversación”. De este tipo de plantas, algunas producen efectos diversos. La corteza del mukwomo (Coryanthe pachyceras) utilizada como excitante y como afrodisíaco pone los dientes más blancos y dal al aliento un perfume especial, a más de aplaca la sensación de hambre. La raíz de la liana mundyodyo (Mondia whitei), lo mismo que la planta mutientienga (Alchornea floribunda), una euforviácea, mantiene a la gente alerta durante cualquier conversación y tiene influencia sobre los órganos sexuales.

Las especias

Las especias (el sentido inicial de la palabra era “especie por excelencia”) señaladas por Dapper en el siglo XVII, son el jengibre que él llama emtgifto, la semilla de paraíso indongas-anpota, el achí o pimienta del Brasil que según Dapper, crecía sin cultivarla.

Estos productos alimenticios estimulantes pueden identificarse sin mayor dificultad. El emtgifto de Dapper corresponde a nekfo, nkyevo, nkyefo, que son variables dialectales (kikongo nkefo, tchivili nkyefo), para nombrar el picante, el pimiento, producido por una liana, enredadera, de olor fuerte, la cual se encuentra en los bosques. De este mismo modo, Dapper le ha dado al jengibre (Amomum zinziber), el nombre de pimienta de Guinea (Piper guineensis) que crece naturalmente en Africa tropical en las selvas densas y cuyo olor y sabor picantes recuerdan a la pimienta negra (Piper nigrum).

Jean-Francois de Rome cuando escribe en 1648, habla del “guefo”. Los habitantes de Golundo Alto (Angola) llaman a la pimienta de Guinea con la misma palabra: jiefo.

Indongas-Anpota, término utilizado por Dapper para señalar la semilla de paraíso, corresponde a ndunguza, pimiento importado de Europa, asimismo se dice masa ,a ,putu en relación con el maíz: que traduce, cereal importado de Europa.

La semilla de paraíso es el otro nombre de la malaguette, o maniguette, o aún meleguette. Se trata del “ají” de las semillas de una planta africana llamada Aframomum melegueta ndungu zinzo (en kikongo), de la familia de las gingebráceas. Es una planta silvestre que se encuentra en ciertos lugares en el interior de la selva; las semillas tienen un sabor muy picante con propiedades excitantes. El nombre de semilla de paraíso dado por Dapper a la malaguette se explica históricamente: esta especia era muy apreciada en Europa en la Edad Media y se nombra entre las que se vendían en Trévise en 1214 y en Lyon en 1245, pero no se sabe de qué país es originaria. El nombre desconocido del país fue sustituido por los italianos por el término “Paraíso”. A fines del siglo XV, los portugueses llevaron esta especia en gran cantidad al puerto de Amberes en Holanda (Dapper, holandés, debía conocerla).

Achi o pimienta del Brasil de Dapper, es el ají. Las palabras ají en Argentina o axi en las Antillas sirven para designar el pimiento llamado en México chili o chilly. Así, la lengua española tiene las palabras achi o ají, chili o chile. Por su parte, la palabra española pimiento (en francés piment, en inglés pimento) viene del latin pigmentum, materia colorante: especia. En Francia, la palabra piment (pyment, piement, piument, piment) aparece por primera vez en el siglo XII, por la misma época de las canciones de gesta (de Rolando y las atribuidas a Raúl de Cambrai).

El pimiento vivaz (Capsicum frutescens) y el pimiento annuel (Capsicum annuum) son originarios del Nuevo Mundo. La especie producida por el pimiento vivaz se distingue con el nombre de ají o pimienta enfurecida, ají o pimienta caribe, así o pimienta de Brasil, ají o pimienta de la India, ají o pimienta de Cayena. En fin, ají o pimienta de Chile: es el ndungu, nungu, en la lengua kikongo, especia muy estimada en el país Kongo.

Si la yuca es hoy la base principal de la alimentación, el ají – piment – quedó como el condimento esencial de las poblaciones Kongo.

Ahora bien. El ají desde el punto de vista químico contiene, además de los elementos aromáticos (la capsaisina que es la sustancia que le da el sabor picante), vitaminas en gran cantidad, especialmente ácido ascórbico o vitamina C.

Con un poco más de espacio, se hubiera presentado aquí un cuadro más completo de los alimentos vegetales y animales de Loango, Kongo y Ndongo – Matamba (Angola). Sin embargo, anotamos que lo esencial de la alimentación provenía de la agricultura y los animales domesticados. De tal suerte, que en la médula del aprovisionamiento alimentario de todos los días, se encuentra a la mujer kongo.

La culinaria del antiguo Kongo

Entonces, ¿Qué idea podemos hacernos hoy del régimen alimenticio de los habitantes del antiguo Kongo? En seguida me referiré a los hábitos culinarios de los Kongo, Vili y Mbundu de antaño.

El viejo cereal luko, "l'eleusine corocana", triturada y molida daba una harina blanca. Esta servía para hacer panes blancos, finos, agradables al gusto y que no tenían nada que envidiar al pan de harina de trigo. Lopes en 1591 elogia la perfección del pan. Con esta harina es que el Kongo agasajó al capitán Ruy de Sousa en el momento de su entrada a Mbanza Kongo al final del siglo XVI.

Antes de la yuca, el alimento de base era la harina de sorgo. Grandes morteros en madera (tuutulu) servían para pilar los granos que luego eran cernidos (yengisa). De Rome anotó en su tiempo que "... para hacer harina de esos millos y granos, solo utilizan grandes morteros de madera". Allí se echa el grano un poco mojado y con pilones también de

madera, los trituran; después con la ayuda de un cedazo de paja muy fino, ellos separan la harina del salvado".

El mortero, el pilón y el cedazo son en consecuencia, invenciones técnicas bastante antiguas, nacidas al mismo tiempo que la cultura de los cereales. Testigos de la vida cotidiana como el azadón, las ollas de arcilla y los calabazos –recipientes.

El citado Jean-Francois de Rome (1648) describe bien la preparación de los cereales ya triturados y cernidos: "cuando quieren comer, ponen una marmita de agua al fuego y cuando el agua hierve, echan harina. Entonces baten continuamente con un mecedor y añaden de esta harina hasta que el agua haya sido completamente absorbida. De esta operación resulta una masa que se saca de la marmita y se deja un tiempo cubierta con un paño para que se endurezca un poco. Ella sirve de pan y no es dañina para la salud. No se conserva más de tres días. Esta clase de pan se llama en su lengua Mfundi.

En realidad, se trata más de una harina hervida y endurecida que de un pan, propiamente dicho. Es más bien una especie de pudín obtenido a partir de cereales pilados, transformados en harina. El kikongo moderno ha mantenido sin evolución morfológica, ni semántica, ni fonética, la palabra anotada que fue transcrita por un testigo ocular del siglo XVII. En efecto, el diccionario Laman (1936) anota: Mfundi "gruau", "colada", "pudín" de harina de casabe, legumbres hervidas. La misma palabra se conserva en el dialecto del noreste (Sundi, Mayama). Mfundi significa "pan de casabe luku", "pan". La expresión mfundi a mputu para el dialecto meridional (Mbanza Kongo) significa harina de maíz, y también la permanencia de hábitos culinarios y alimenticios.

Es así como actualmente la pasta harinosa, colada, pudín de cereales ("eleusine", maíz, sorgo, millo) se come con salsa de carne de aves o de pescado. A lo cual es necesario añadir una salsa picante.

Los escritores de Dapper (1668), permiten mirar la antigüedad de las costumbres. Hablando de Loango dice: "su comida ordinaria es pescado fresco y ahumado y principalmente sardinas que ellos preparan con ají (achí) o pimienta del Brasil, aceite de palma y un poco de sal. Los ricos comen pan de millo con otras carnes. Así, el menu ordinario de Loango en el siglo XVII era:

> sardinas (nsengui tchivili, lengua de Loango); ají enfurecido (achí, ají o pimienta del Brasil, ndungu); aceite de palma (mafuta ma ngazi); sal (mungwa); pasta de millo (el famosos mfundi) y carne (mbizi).

En este menú, el elemento extranjero es el ají que sirve de condimento. Es verdaderamente feroz, pero le da a las carnes y pescado mejor gusto. El menú diario de los Vili de finales del siglo XVIII es el mismo que aquí se anotó para el XVII.

Degrandpré, un oficial de marina que estuvo en Loango durante la trata negrera en 1786 escribió en torno a lo que vio de culinaria, así: "Hacen un "cary", especie de puchero

sazonado con aceite de palma, con una especie de tomates, de terra merita y ají. Esta sazón generalmente se le pone al pescado y algunas veces las aves. El ají es tan fuerte que resulta insoportable para quienes no están acostumbrados a consumirlo" (1801).

La salsa se preparaba separadamente. En esta salsa aparece el ají enfurecido. La salsa, un cari (cary, carry, curry), es una especia compuesta de ají y de curcuma (se come con el arroz y el pescado en India y Malasia). Aquí en Loango el cari tiene aceote de palma, tomates (Lycopersicum esculentum o L. Cerasiforme), tera merita y ají enfurecido (Capsicum frutescens). Esta salsa picante la comían con pescado o aves y con bananos que reemplazaban la pasta de millo o el mfundi. Degrandpré completó su descripción así: "le agregan a su "cary" bananos asados recogidos antes de estar maduros".

Al finalizar el siglo XVIII, el menú ordinario de los campesinos Vili era:

"cari" (salsa picante preparada aparte); pescado; aves y plátanos asados.

Cavazzi en el siglo XVII señala aún la presencia del mfundi en el Kongo y en Ndongo-Matamba, así: "Remojan la harina de maíz o de millo en agua y la hacen hervir para lograr una especie de polenta [colada], a la quellaman enfundi".

A principios del siglo XVII, Laurent de Lucques, apoyado en sus observaciones en la provincia de Soyo habla de esta colada de harina de cereales, pero la harina no se obtenía con mortero y cedazo, sino con una piedra de moler. Desde tiempos muy antiguos, entonces, los cereales son la base del mfundi, médula de la alimentación en el país Kongo, como la palma de aceite (ba, diiba) es la materia prima del aceite (mafuta ma ngazi).

Las salsas

Ahora bien. A partir de la nuez de palma (ngazi), se prepara una salsa particular llamada mwanba ngazi. En 1687, Cavazzi habla de esta salsa, la misma que hoy en día se prepara así y se denomina igual. Pero es gracias al trabajo historiográfico que podemos afirmar que su preparación no llega a hacer parte de los usos culinarios kongo, sino al final del siglo XVIII. La Relatione de Pigafetta-Lopes de 1591, tan fina en sus observaciones, no habla de ella.

La mwamba es una salsa a base de ají. Podemos decir que el ají ha engendrado la mwamba. Es el efecto de un condimento extranjero sobre un producto local – la nuez de palma –, que permite inventar una nueva salsa, a tiempo que se cambian las estructura gustativas de los campesinos del antiguo Kongo. El ají enfurecido ha operado una revolución en el gusto.

Siempre detallista, Cavazzi presenta así la situación: "Los europeos y no solamente los negros comen cotidianamente una salsa llamada mwamba que se prepara con el fruto del "gigome" acomodado con el aceite de palma y la pimienta roja (ají): alimento deliciosos

para paladar”. Se trata de la mwamba o muamba, es decir de la salsa de aceite de palma (mwamba ngazi) y no del aceite de palma (mafuta ma ngazi) uno y otro a partir de la nuez de palma (ngazi). Cavazzi (1687) escribe muamba, laurent de Lucques (1700-1717) escribe moama y N. Diederich (1907) anota moambé. Lo cual es prueba de todos modos de la permanencia del arte culinario.

Lo esencial de la alimentación: Finales del siglo XVII

Los siguientes elementos aparecen esenciales a fines del siglo XVII:*mfundi* (pasta de cereales); *mwanda* (salsa hecha con aceite de palma); legumbres, carnes pescado con salsa *mwanba;* ají (*nungu, ndungu)* condimento principal.

Muy pronto la pasta de cereales sería reemplazada por la yuca, a partir de la mitad del siglo XVII. Numerosos documentos analizados de manera meticulosa, pern¡miten bosquejar una cronología de los diferentes usos culinarios de la raíz de la yuca (en nuestro caso la que contiene el ácido cianídrico y que es necesario extraer en el reino Kongo). Entre 1600 y 1624, la yuca *brava* es considerada como un elemento extranjero reservado solamente a los portugueses que lo introdujeron en el país. Desde 1630 hasta 1680, se consume de dos maneras: asado de *bikeri*-tubérculos a la brasa- , y harina de yuca brava (*mfufu*) que se cocina con el caldo de carne, remplazando los cereales. La yuca comparte la misma técnica de coción que el *mfundi*. De 1750 a 1790 aparece la cocción de la yuca en vapor de agua: vamos hacia la preparación del *chikwange* de hoy (*yaka, pl.mayaka*). la invención culinaria del *chikwange* no aparece sino al final del siglo XVIII.

Los autores que han hablado de la evaporación del agua caliente que hace cocinar la yuca son un misionero, en abad Proyart que escribe en 1770 y L. Degrandpré que lo hace en 1787. no se han encontrado otras menciones al tema para épocas anteriores. Y aquí quiero destacar una vieja herencia del siglo XVII: el *foufou* que hoy seguimos comiendo. Es la harina de yuca cocinada aparte, hervida y mecida con una pala a fin de obtener una pasta. Es una tradición del viejo Kongo a la que algunos etnólogos se refiere erróneamente como una invención contemporánea (Soret 1959).

¿y las hojas de yuca ¿

Pues bien. Ni Jean-Francois de Rome (1648), ni Dapper (1668), tampoco Laurent de Lucques (1700-1717) mencionan que las hojas de yuca (*ntooba, lembe, tchilembe, ma-ngunza*), trituradas y majadas se comían como las espinacas. Es la preparación que hoy en día se llama *saka- saka* (el término existe en el diccionario kikongo de K.E. Laman). No obstante, el abad Proyart (1776) mencionan específicamente la *ntooba* así: “[es] la hoja de yuca que se come como las espinacas”.

Recapitulando, la yuca brava hizo su entrada en el reino Kongo entre 1600 y 1624. a partir de 1630, su consumo local se verificó bajo la forma de tubérculos “desintoxicados” y asados o como harina cocinada con el caldo de la carne. El *foufou* está fechado a finales del

siglo XVII. La *chikwange* aparece al final del siglo XVIII y el *sakasaka,* también al final del mismo siglo.

En consecuencia, las técnicas culinarias, son susceptibles de un enfoque cronológico riguroso en el escenario histográfico del reino Kongo. Es importante destacar que lo esencial de la cocina Kongo se había consolidado en épocas que podrían remontarse hasta el siglo XV, antes de los tiempos coloniales. Ello no menguó, por supuesto la creatividad permanente de la culinaria a través de invenciones y nuevos usos.

Y al respecto no pueden dejar de mencionarse preparaciones apreciadas, “rarezas” suculentas como por ejemplo la trompa de elefantes, los champiñones, los grillos, las orugas, las ratas de sabana, las serpientes y el perro en *ndongo-matamba.*

Entre otros productos además de las especias, se destaca la nuez de cola (*nkazu*) de uso corriente. “se le mastica a lo largo del día; entonces el sabor del agua que se beba se torna en algo muy sabroso” de Rome 1648). Aparece también la miel (*nyosi*) que contiene la glucosa, la sacarosa y la fructuosa, siendo la mas antigua fuente de azúcar desde los tiempos prehistóricos. El mabad Proyart (1776) describe la técnica que utilizaban para obtener la miel: “...la [miel] que hacen es muy delicada, los negros hacen de ella un manjar, la chupan y botan la cera. No ahogan a las abejas para conseguir la miel. Hacen un fuego bajo el árbol, cuyo agujero les sirve de abrigo. El humo las hace salir y ellos toman la miel”. Esta es una técnica que subsiste en el país Kongo.

A propósito de fuentes de azúcar, según Degradpré, la caña de azúcar (*saccharum officinarum*) *munsye* o *munze* en kikongo, seria una especie silvestre en Loango donde “crece desmesuradamente gruesa, sabrosa y jugosa” (1787). Cavazzi, por su parte, al final del siglo XVII nombra la *nsafu* (*atanga* en el sur de Camerún y en Gabón), fruto del “safoutier” (*Canarium saphu*). Y aclara que “la *nsafu* es una fruta parecida a la ciruela, un poco mas grande y de color del fuego que cuando se cocina sobre las brasas exhala una fragancia delicada, y aromática que le da fuerza al cerebro”.

El maní

El maní (Arachis Hipogaea), fruto de una leguminosa anual se conoce como pinda, mepinda y también ngua en kikongo. A la pasta de maní en la misma lengua se le llama Ndyenguela y al aceite de maní mafuta ma-pinda o pinda. El plato singular echo como maní hojas de yuca majadas se conoce como Ndyengelele.

En el Kongo precolonial el maní se comía asado, servía para sazonar los pucheros y su aceite era imprescindible en la cocina. Hay un testimonio del clérigo Proyart 1776) que anota: “... después de la yuca, no hay nada que los negros cultiven con más cuidado que la pinda, que nosotros llamamos pistacho. Es una especie de nuecesita alargada que guarda dos almendras en una vaina bastante fina. Es un fruto agradable al paladar pero indigesto.

Se asa antes de comerse. También se muele para hacer una pasta que se usa para sazonar los guisados. Se saca de ella un aceite muy delicado".

Pero el fruto del manicero es el maní o cacahuete y no el pistacho que es la almendra del pistachero (Pistacia vera) de la familia de las anacardiáceas. Claro que el abat Proyar repite una conclusión que persiste aún hoy: el maní es llamado también pistacho en los medios urbanos del país Kongo. Es interesante, sin embargo que Degrandpré ya hubiera llamado la atención sobre esta equivocación en 1787.

Las bebidas

El agua (maza, masi, mamba) no provenía de pozos (este es un fenómeno reciente), sino de los ríos (nzadi, nzari), de los arroyos (nto) y de los estanques (zanga, pl. mazanga). Que además eran sitios para el baño personal (neyunga, yunga). Algunas veces la gente iba a buscarla lejos de su hábitat. Para recoger el agua se usaba el calabazo (teka mamba). El término sukula significaba lavar, limpiar con agua (proyart 1776:12).

El vino de palma (malafu malavu) se obtenía del árbol vivo: a la palmera de aceite (Elaeis guineensis) o la palma matombe (Raphia vinifera) se le hacía una incisión en la base de la flor aún cerrada. Al pie de la incisión se colocaba un recipiente de calabazo que recogía la savia, el licor, el vino. La operación se realizaba temprano en la mañana y en la noche. Todo el año la gente extrae vino sin más trabajo que el de podar las ramas de vez en cuando" (de Rome: 1648:91). Más tarde en 1787 Degrandpré completa la información así: "a la incisión echa en forma de embocadura de flauta en la palmera, quien sacaba el vino (nsongi) ajustaba una hoja en forma de embudo (kada) y la adaptaba a "un calabazo que permanecía allí durante 24 horas hasta que se llenaba, de acuerdo con la potencia del arpa". Todos los cronistas desde Lopes en 1591 reconocieron la excelencia del vino, aunque se sabia que después de dos o tres días se avinagraba.

Ahora bien, el procedimiento contemporáneo a partir del siglo XIX de recoger el vino después de haber tumbado el árbol, es algo que nunca se conoció en el Kondo de la época a que este artículo se refiere. Así, en lugar de vino (malavu), existía el nsamba, o sea "el vino de palmas sacado de la flor de la palmera", que es distinto al malavu ma soka que es "el vino de palmas sacado del corazón mismo del árbol", o sea el vino de palma extraído e la palmera derribada.

El vino de palma estaba presente en todos los momentos de la vida social Kongo. La palmera se define así como un árbol civilizador. Anima todas las funciones de la comunidad, las ceremonias rituales, la siembra, la recolección, los matrimonios, las fundaciones de los nuevos sitios habitacionales "las palabras", los funerales, los nacimientos. En Mbanza Kongo (San Salvador) el rey (ntinu) degustaba todos los vinos de la provincia de Soyo, de Sundi y de las islas a la hora de las ceremonias políticas – religiosas de renovación de cargos provinciales. Más aún. El vino de palma – producto comercial de primer orden – circulaba por entre los grupos étnicos. El de Soyo llegaba

hasta Mbamba y de ahí alcanzaba hasta Angola. Por su parte, el vino de Sundi iba hasta el país Teke.

En el Kongo, en los confines de la provincia Mbamba y en Ndongo – Matamba (Angola), se fabricaba una cerveza de maíz, los cronistas, testigos oculares de la época hablaban de esta bebida alcohólica conocida como ovallo (Lucques 1700-1701), vuallo (Zuchelli 1712). Estos términos hacen pensar en aulu, waulu, vaulu, que en lengua kijongo indica "lo que es caliente", del verbo aula, wawla, yaula que es "calentar" (agua, etc.). El kikongo del sur tiene precisamente las palabras waula y waulu, se trata entonces de una bebida caliente o calentada hecha de maíz (masa, masangu): el biyoki, lo que ha sido calentado, lo que calienta, quema (yoca).

Pero también se utilizaba la yuca para la preparación de mbamvu, es decir, de cerveza. En el kikongo del sur el término kela, pl. bikela, significa yuca pelada y secada al solo para preparar mbamvu, que es cerveza. El vocablo ngwala corresponde más bien al "alcohol de la trata", que tanto les gustaba a los agentes de dicho comercio.

Recapitulando, tenemos entonces al agua, al vino de palma, la cerveza de maíz o los otros cereales, el alcohol de la trata, como principales bebidas en el antiguo reino del Kongo, aunque Cauvzzi (1687) anota que él hacía jugos con las piñas, éste solo se consumía como fruta, y la extracción de su jugo entre los campesinos Kongo, es una inversión que seguramente apareció después del siglo XVII.

Objetos culinarios

La parafernalia de la cocina y la culinaria comprende piedras para triturar los granos: morteros y pilones (bivu), para pilar los cereales. Marmitas u ollas de arcilla (kinzu), tinajas para el agua (yuki, yuku, fuku). Tinajas para refrigerar, hechas en tierra porosa (mvungu), platos en madera (malonga), cucharas (mwika: cuchara grande para mecer los alimentos), (mpompi: cuchara grande para mecer y preparar los guisados), artesas para amasar la pasta de yuca (paki), calabazos para conservar el vino, el aceite de palma y el agua (nkalu, ntumbu, mutumbu).

Estructuras del sabor en el país Kongo

A través del tiempo, los diferentes vegetales, las presas de caza, los productos acuáticos, las diversas formas de cocción y sus aderezos de especias, aceites y bebidas construyeron estructuras equilibradas de gusto de paladar. Desde luego que es complejo bosquejar una terminología de tales estructuras en el antiguo Kongo, porque ello implica aludir a la historia del gusto. Sin embargo, en esta ocasión como una contribución al tema, presentaré varias categorías de sabores:

1. Lo simple. Lo que carece de sal (nyaka), lo que no tiene sazón (na zizya), lo insípido (ntumputu), como la raíz del yuca cocinada a la braza (de Rome 1648). El sabor simple es de mal gusto.
2. Lo dulce. Es el vino de palma, fresco y suave (yeye); lo dulce azucarado (na nwingi), o lo suave salado (tchimungwa; nsambu) y la miel (nyosi). Pero es la salla que domina. El sabor salado es verdaderamente el buen gusto en el país Kongo.
3. Lo amargo. Es el sabor de ciertas legumbres, el sabor amargo aceptable (ndudi) y el gusto áspero de ciertas frutas sin madurar (laala dya nka): una naranja biche, sin madurar. El sabor agrio del tabaco es finalmente un buen sabor, porque se trata del amargo de algo que es seco. Esta forma de gusto para el tabaco seco se designa nkadi. El gusto amargo de una fruta no madura (nkunzu, fuba) también se dice sarta, amargo-agrio, agrio. El sabor amargo en principio es mal sabor, porque contiene elementos ásperos.
4. Lo ácido. Es una categoría gustativa muy rica en matices lingüísticos; ndabi, ácido, es decir que tiene el gusto de la víspera, fermentado; nse, ácido, que tiene que ver con lo crudo. Lo ácido de un fruto sin madurar; saata, ácido-agrio, nsa, ácido cuya acidez es muy grande, algo muy ácido; nsakabadi, ácido agri-dulce (fruto del tamarindo que se llama precisamente nsakabadi); nsaka, agri-dulce-agrio; nsati, ácido-agridulce-picante; ngangi, ngani, ácido, agrio; ngangumuna, muy ácido, astringente. Lo ácido es un estimulante al paladar.
5. Lo picante. Es el sabor de la pimienta (nungu) que pica (yaaya); del ají que quema. Es lo opuesto de lo simple.

En el país Kongo se come salado y picante. El sentido del gusto, el sabor, varía entre lo simple y lo picante; entre lo insípido y lo que quema. La preferencia se inclina hacia lo salado, lo ácido-agrio y lo picante. Estos sabores excitan al gastrónomo, al sibarita y hacen parte de los placeres del vivir, al menos de los placeres de la mesa Kongo. Tal es la fisiología del gusto del paladar en el país Kongo, bosquejada aquí por primera vez.

Mujer y alimentos; pasado y presente

En el reino Kongo, antes y después de la llegada de los portugueses al final del siglo XV, existía una maestría alimentaria indiscutible. La civilización Kongo no comenzó con Diego Cao en 1482, conforme persisten en enseñar erróneamente los manuales escolares. El dominio de los alimentos y de su preparación rinden homenaje a la mujer Kongo, quien a través de la gracia de su arte culinario ha construido el gusto gastronómico de la sociedad. Hacer una salsa de aceite de palma, cocinar la yuca, aderezar un guisado y picante, preparar las hojas de la yuca, exige suficiente tiempo y mucha paciencia. Ahora conocemos lo que comía la gente del antiguo Kongo y cómo lo comía. Sabemos también que algunas de esas características del pasado de esa sociedad están aún vivas y son vívidas dentro del comportamiento alimentario de hoy.

El español de los cumbes de Barlovento (Venezuela) y sus posibles vestigios Afronegroides: la filtración por la creoloidización

WILLIAM W. MEGENNEY
Lingüística, Ph. D.
Departamento de Español y Postugués
Universidad de California, Riverside

Hay en los contornos de la lingüística actual cierta controversia con respecto al cambio lingüístico frente a los catalísticos. Se puede decir, por ejemplo, con casi absoluta seguridad, que todas las lenguas sufren el proceso drift, o sea, las tendencias naturales para cambiar según ciertos patrones como resultado de desequilibrios estructurales. Todo lingüista está de acuerdo en esto. Sin embargo, no todos los de esta profesión se atienen a las teorías de los cambios efectuados por fuerzas sustráticas. En el presente trabajo nos proponemos hacer una investigación sobre algunas de las anomalías gramaticales descubiertas en el español barloventeño de Venezuela con el propósito de averiguar las posibilidades de la existencia de influencias sustráticas provenientes de lenguas subsaharianas frente al argumento de una etiología interna causada por tendencias endógenas a la lengua.

Parte del problema de descubrir rasgos que se hayan quedado de las lenguas que incorporan los préstamos (borrowing languages) en el caso de los lenguajes criollos, dentro de le lengua "de blanco'-' (target language), tiene que ver con una posible reconstrucción de una situación de contacto entre varias lenguas (aquí, entre el español, la lengua "de blancoQ", y varias lenguas subsaharianas, siendo éstas las que incorporan los préstamos), ocurrida dentro de los parámetros socio-históricos de las condiciones de esclavitud en un país colonial. Se trata, pues, de desenredar el resultado actual de un proceso de descriollización, el cual tuvo su génesis al participar su experiencia que algunos (ver, por ejemplo, Thomason y Kaufman 1988) han tildado de criollización abrupta, en la cual el emergente como resultado del contacto lingüístico se emplea como el lenguaje principal del grupo que lo habla y los niños que nazcan dentro de este grupo también lo utilizan como lenguaje principal, aunque no sea el único que hable. Después de la llamada "estabilización" o "cristalización" de tal lenguaje, se le podría denominar "lenguaje creoloide" (ver Trudgill 1983:106), término que denomina la ausencia de una etapa Pidgin a través de una comunidad que lo emplea como una lengua materna, a diferencia de los lenguajes Pidgin, los cuales no son utilizados como ningún grupo como lenguaje materno. En el caso de los Cumbes venezolanos, el lenguaje criollo original de los esclavos cimarrones no fue en ningún momento una variable genéticoestructural de su lengua – base, el español, ya que tal lenguaje se formó en un ambiente esclavista multi-lingual, con una "mezcla" del lenguas subsaharianas más el españolo. Fue, luego, como consecuencia de su aislamiento, en los cumbes, que este lenguaje criollo no tuvo contacto con la lengua "de blanco" (el español) durante muchas décadas, tiempo que seguramente le proporcionó la oportunidad de cristalizar según los patrones dictados por los senderos de la intercomprensión más fácil, los cuales se asemejan mucho a los de las situaciones de

cambios (shift) lingüísticos producidos por la interferencia, en que ciertos grupos (lo que tratan de alcanzar la lengua "de blanco") llegan a usar ciertas construcciones de mutua comprensión, las cuales propagan a través del continuum de la descriollización que representa una convergencia hacia la lengua – base, de la cual toman un porcentaje muy alto de su vocabulario. Sin embargo, este aislamiento tuvo su fin, el cual fue más definitivo en Venezuela, que en algunos otros países latinoamericanos como Colombia o Brasil, por ejemplo, lo que, a su vez, ayudó a producir más cambios en los lenguajes criollos venezolanos hacia la lengua – base que los que algunas comunidades, como el palenque de San Basilio en Colombia o Helvecia en el Brasil, se hayan realizado a causa de su relativa falta de contacto con las lenguas – base. Por lo tanto, sería lógico encontrar menos estructuras criollistas en los lenguajes de origen criollo afronegroide en Venezuela que en otras partes el Nuevo Mundo. El reto así se vuelve más imponente para el investigador, que tiene que buscar perfiles tipológicos entre las lenguas africanas para ver si coinciden con las estructuras no hispanas en las comunidades afronegroides en Venezuela. Y si no coincide, tratar de averiguar si coinciden de perfiles tipológicos de las lenguas indígenas venezolanas (recordando que los cimarrones vivían con los indígenas en muchos de los Cumbes) o si son producto del proceso de la propagación de "errores" creados como parte del cambio lingüístico en que hubo, como en todos los casos de shift, un aprendizaje imperfecto o parcial, lo que da como resultado una reinterpretación de las estructuras, la cual llega a ser la norma del lenguaje.

Lo que se estudia aquí, pues, no es una lengua cambiada de una forma original de la lengua – base (i.e., el español), sino un lenguaje que sufrió un cambio tan brusco por unas interferencias tan extremas, que fue interrumpida la continuidad genética. Habiendo formado esa imagen, el proceso de shift que le siguió tendría que proceder según los modelos de shift, en las que interferencias de verán más en los niveles fonológicos y sintácticos que en el léxico, aunque es cierto que en los casos de la creación de un lenguaje criollo abrupto, hay préstamos léxicos y cambios fonológicos y morfosintácticos que ocurren al mismo tiempo, ha diferencia del proceso normal de shift en que hay mayor interferencia estructural que lexical y en que aquella ocurre siempre primero. Y es precisamente a causa de la presencia de los vestigios estructurales en la lengua afronegroide venezolano que podemos decir que este lenguaje es un reflejo de una forma criolla abrupta, producto de un caso de Sprachbund (i.e., muchas lenguas que se encuentran en vez de dos solamente), que ha recogido estructuras lingüísticas de las lenguas de substrato en todos los niveles (i.e., desde el fonológico hasta el léxico – semántico). Si fuera un caso meramente de prestamos léxicos, no podríamos encontrar vestigios de estructuras fonológicas o morfo-sintácticas, desde que el proceso de "prestamos" (borrowing) implica una difusión léxica antes y más extensa que el préstamo de otras estructuras lingüísticas. Además, esas estructuras pueden ser indicios de perfiles tipológicos, análogos en aquellas lenguas subsaharianas que ayudaron a dar origen al lenguaje criollo producido en las cumbes, lo que, a su vez, podrían ayudar a identificar tales lenguas[1].

[1] Según Le Page (1977:236), si hay estructuras isomórficas entre los rasgos presentes en los sistemas lingüísticos en una situación de contacto, hay una buena posibilidad de que estos rasgos permanezcan dentro de un lengua pidgin. Lo mismo se puede decir que un lenguaje criollo abrupto (i.e., creoloide) desde que las

Uno de los problemas constantes encargados por el investigador de vestigios criollitas en los lenguajes supuestamente afronegroides de las Américas (y también de otras partes del mundo)tiene que ver con el trabajo de diferenciar entre los cambios lingüísticos que hayan sido motivados por el proceso de la criollización abrupta frente a aquellos cambios que se hayan producido por los procesos internos de la lengua "de blanco", la cual también, por supuesto, sigue cambiándose, como toda la lengua dinámica. Muchos de los cambios internos serán de naturaleza simplificatoria también, como la historia del desarrollo de muchas de las lenguas del mundo nos han demostrado. En algunos casos deberá ser posible clasificar ciertos cambios como provenientes del proceso de *shift,* pero en otros, infelizmente, no será posible distinguir entre lo que pudo haber sido *shift* y lo que pudo haber sido cambio interno según los vectores normales o universales de los procesos diacrónicos lingüísticos. Y aquí cabe recordar la advertencia de que la teoría de las tendencias de estructuras universales solo sirven para explicar la presencia de aquellas estructuras no-marcadas universalmente en los lenguajes *pidgin* y en los lenguajes criollos (o creoloides).

Uno de los elementos mas importantes en la consideración de la formación, cristalización, y subsecuente descriollización de un lenguaje criollo o creoloide es el conocimiento de los procesos socio-históricos que permitieran la realización de tal lenguaje. Como se sabe tan bien, no existe evidencia solida de ninguna especie acerca de la estructura original (o estructura originales) de los lenguajes creoloides hablados en los cumbe venezolanos (ni en los palenque de otros países suramericanos o centro americanos ni en los quilombos del Brasil). Por lo tanto, hay que conjeturar sobre la situación existente en el antaño al bazar nuestra suposiciones en los datos históricos frente a los poquísimos vestigios que nos han quedado en ciertas comunidades periodo de una llamada "desafricanizacion",[2] el cual indudablemente contribuyó a un acercamiento aún más acelerado y definido hacia la lengua "de blanco", en este caso, el español; esto, a su vez, hubiera producido más perdidas de las estructuras gramaticales originales del criollo abrupto coagulado en los cumbes de los siglos XVI al XIX. Además de esto, la historia se

---

circunstancias de su formación no son de semejantes a las de la formación de un pidgin, en el sentido de que los hablantes que adquieren en lenguaje se atienen a la acomodación lingüística en la cual estos hablantes utilizan aquellas estructuras, marcadas o no – marcadas, con las cuales se sienten "cómodos", y es natural que emplearán las estructuras más conocidas que ofrezca una situación de contactos de lenguas. A su vez, es natural también que se sigan empleando esas estructuras, las cuales deberán formar componentes integrales en el que el lenguaje criollo y así permanecer vivas aún en presencia de cualesquiera fuerzas que intenten llevar el lenguaje hacia las praxis gramaticales de una lengua "de blanco".

[2] Dice Juan Liscano Velutini (hijo) en su artículo de 1946 lo siguiente acerca de este proceso (p. 8): "El negro venezolano, como en ningún otro país de la América, obedeció a los procesos de 'desafricanización' y 'transculturación' a los cuales se refiere Arthur Ramos. Añade luego que 'las culturas originales conservan entonces su fuerza psicológica, bien como compensación a sentimientos de inferioridad o por el prestigio que reciben los individuos con el retorno a sus antiguas condiciones pretransctlturativas'. En Venezuela, desde la Declaración de la Independencia, no hubo, por lo general, reacción, sino aceptación o adaptación. Juan Pablo Sojo, en uno de los apuntes de su excelente obra 'Los abuelos de color', sintetiza cabalmente estas circunstancias cuando afirma: 'No tuvo oportunidad, pues, el negro en nuestro país, de practicar «por necesidad» sus cuestiones rituales' ".

complica todavía más por la llegada, comenzando a fines del siglo XVII, de los llamados loangos, negros esclavos y libres de las Islas Antillanas Holandesas (Curacao, Bonaire, y Aruba) al área general de Barlovento, trayendo consigo el papiamentu, el cual tal vez dejara trazos también dentro del lenguaje creoloide venezolano original, durante su proceso de descriollización hacia el español normativo. Todas estas complicaciones histórico-lingüísticas, combinadas con la falta de material lingüístico archivado de los tiempos coloniales, impiden nuestro progreso hacia una solución satisfactoria del problema de la clasificación fidedigna de los componentes aparentemente característicos de un lenguaje criollo (creoloide) frente a la posibilidad de que estos mismos componentes, o por lo menos muchos de ellos, sean el resultado de un desenvolvimiento interno de drift, de elementos presentes en una lengua que fue simplemente prestada por grupos de afrovenezolanos que querían escalar el continuum socio-económico y así mejorar su suerte. En efecto, muchos de ellos hicieron precisamente esto durante y después de las guerras para la Independencia, cuando muchos esclavos y negros libres llegaron a ocupar puestos relativamente altos en el ejército, además de desempeñar labores importantes como zapateros, cocineros, carreteros, carpinteros, etc., puestos que les ganaron cierto prestigio en la sociedad. Tales ascensos sin duda conllevarían una ruptura concomitante con viejos hábitos lingüísticos, haciendo desaparecer rasgos de posible origen creoloide, representantes, a su vez, de una ruptura original en el desarrollo genético del español caribeño.

Aún dentro de los confines de Barlovento, hubo, según los anales históricos (cf. Arana 1945), una “libertad de esclavos” que coincidió con la liberación de los mismos bajo el decreto de José Gregorio Monagas. Aquí, los negros eran bien tratados por los dueños, pues tenían cierta autonomía que les concedía tiempo libre para pescar, cazar, o cultivar un conuco, y solo debían entregarle al amo una porción de su trabajo como pagamento de su estadía en la finca o plantación. Estas condiciones sociales, en conjunto con el aumento de esclavos y libertos domésticos y la concomitante disminución de trabajadores campestres en las plantaciones durante el siglo XIX (cf. Lombardi 1971), crearía una situación en que los hablantes de un lenguaje creoloide, al no ver ninguna razón para mantener este lenguaje a causa de su ambiente acogedor, abandonarían su lenguaje a favor de la lengua de superestrato, produciendo de esta manera un cambio (Shift) repentino que eliminaría la mayor parte (o todo) de lo que se hablaba antes como grupo cohesivo y aislado, lejos de la lengua “de blanco”.

También hay que darse cuenta de la verdadera situación socio-histórica en el contexto de la formación y sobrevivencia de los cumbes en Venezuela. Según parece, había ciertas debilidades aún aquí que amenazaban la integridad estructural de su cohesión. Acosta Saignes (1984:305-7), por ejemplo, nos dice que los cumbes “no podían triunfar dentro de la estructura esclavista de la colonia, por falta de organización, por el sistema de mantener a los esclavos dispersos y mezclados los de diversas procedencias; por la ausencia de una conciencia de clase que los uniera con designios muy precisos dentro de las condiciones coloniales; por carencia de armamentos adecuados; por la falta, en fin, de factores históricos de diverso significado que permitiese en América los triunfos...”.

Es totalmente posible, y probablemente cierto, que lo esclavos cimarrones tuvieran, sobre todo en los siglos XVI, XVII, XVIII, la intención de formar comunidades estables, lo que se insinúa por el hecho de que muchas de las mujeres huían a los cumbes con niños pequeños (cf. Acosta Saignes 1984:302). También es muy posibles que estos cumbes durante los tres primeros siglos del periodo colonial se hubiesen caracterizado por su aislamiento y su fraternidad cohesiva, lo que hubiera promovido, a su vez, la formación de lenguajes creoloides, uno dentro de cada cumbe, tal vez todos algo diferentes por la separación geográfica, pero a la vez semejantes en su estructura debido a la relativa homogeneidad dentro del encuentro de lenguas tipológicamente isomórficas (i.e., las mismas lenguas africanas por todo el territorio en contacto con el español). Obviamente, habría habido cambios estructurales en los lenguajes creoloides durante el transcurso de estos tres siglos, debido a la naturaleza dinámica de todo lenguaje y, en este caso específico, debido a las diferentes influencias exteriores que penetraban los cumbes, sobre todo la introducción del papiamentu, comenzando a fines del siglo XVII, con la llegada de los loangos a Coro.

No solo fueron tres siglos de «actividad cumbista» en Venezuela, sino de actividad creciente a través de los siglos, de modo que para fines del XVIII, se calculaba en unos 30.000 los cimarrones que habitaban estos cumbes. Esto resulta sorprendente cuando se considera que para la misma fecha no había sino unos 60.000 esclavos en la provincia (Acosta Saignes 1967:283). Sin embargo, con tanta 'rochelada' se esperaría tener un lenguaje creoloide bien arraigado, a lo mejor con sus propios "dialectos" diatópicamente esparcidos, especialmente por el norte del país. ¿Y quién quita que no fuera así? No obstante esto, los hechos actuales apuntan a la desaparición de lo que posiblemente existiera, y hay dos razones principales que hubiesen sido las responsables por tal desaparición : (1) la ya aludida desafricanización y concomitante transculturación de la gente negroide en Venezuela, y (2) el estado aparentemente no aislado del cumbe en el siglo XVIII. Esta segunda razón se propone por las inferencias históricas que sugieren cierta Inter.-comunicación entre los cumbes y la sociedad en la cual se encontraban. Nos dice Acosta Saignes, por ejemplo, que "El capítulo histórico de los cimarrones muestra cuán intensa fue la participación de los africanos y sus descendientes en la formación fundamental del país. Junto con los indígenas constituyeron los sectores productivos en haciendas, trapiches, hatos; solos [sic] o con aquellos, fundaron pueblos, penetraron en las selvas, crearon comunidades a veces muy estables." La falta de organización de parte de los cimarrones, ya mencionada, seguramente fomentó también la eventual desintegración de los cumbes. A pesar de esto, las contracorrientes de los números proporcionalmente grandes (el 50 % de la población era pardo, según Humboldt, para 1800) de pardos y la formación, desde el siglo XVI, y la extensión de las cofradías en Venezuela, hubieran formado vectores conservadores con los efectos conservativos adecuados como para mantener ciertas facetas de un lenguaje creoloide, símbolo de un conjunto de valores ahormados desde el comienzo de la trata esclavista. Si hemos de suponer la existencia de un lenguaje creoloide en los cumbes venezolanos, lo que nos parece totalmente posible, dad la presencia actual en el lenguaje de Barlovento de indicios de cambios fonológicos y sintácticos (shift), además de los préstamos lexicales existentes de varias lenguas sub-saharianas (los dos procesos juntos pueden ser señal de la creación de un lenguaje criollo

abrupto), quizá habría que cambiar nuestra terminología para reflejar mejor las definiciones que hemos estado proponiendo para lograra una mejor comprensión de ka estructura diacrónica de un lenguaje creoloide. Esto tendría que interpretarse como la existencia no se una mera versión del español, sino como un lenguaje totalmente nuevo, hecho de los componentes estructurales de múltiples lenguas distintas, cuyos hablantes escogerían, según las normas de la acomodación lingüística, la distancia tipológica, y los principios universalistas (i.e., estructuras no-marcadas universales), sus propios patrones lingüísticos a seguir, diferentes a los del español de sus captores. Siendo así, tal vez no se debería hablar de un "español" de los cumbes, sino sencillamente de un "lenguaje creoloide", una combinación hecha a la medida de elementos lingüísticos acomodados a las necesidades de los factores sociales obtenidos según las exigencias de la vida de los cumbes. Tal combinación es el criollo abrupto descrio arriba, el que sería empleado por lo niños nacidos en los cumbes y por todos los otros habitantes agregados a los mismos.

Es este lenguaje formativo, estabilizado, y usado por los cimarrones negros (y otros también, i.e., indígenas, etc.) el que nos interesa en este estudio. Cualesquier señales presentes en el lenguaje actual servirían de ayudas etiológicas para la armadura del rompecabezas al cual, desafortunadamente, le faltan muchas piezas. Una de las señales más indicativas de las existencia previa de un lenguaje creoloide en los cumbes venezolanos sería la de una forma como FN + tá + $C_{inf.}$ para expresar un sentido de tiempo / aspecto (cf. Lipski 1987 y Ziegler 1981), como se ha notado en algunos lenguajes criollos basilécticos, mostrando así una distancia tipológica bastante grande entre la lengua de base y la criolla[3]. no obstante esto, aún así sería difícil probar su origen absoluto, ya que esta construcción (y probablemente otras) podía haberse originado en el papiamentu, lenguaje que se esparció en muchas partes del Caribe (cf. Lipski 1987:441-2). Otra señal que podría servir de indicación de la presencia de un lenguaje creoloide son los indicios léxico-semánticos, que reflejen alcances semánticos existentes en los lenguajes de sub-estrato. Por ejemplo, es muy posible que la extensión semántica de la palabra palo en el español del siglo XVII en adelante para incluir el significado de "árbol" o "arbusto", venga de una influencia de lenguas africanas en el Nuevo Mundo (cf. Holm 1988:83). Otro rasgo indicador de la influencia de una lengua (o lenguas) sobre otra (u otras) es el de la sintaxis, ya que este nivel estructural parece ser uno de los más fáciles para adquirir por medio de shift (cf. Thomason y Kaufman 1988:54-5). Una de las razones dadas comúnmente para esto es la tendencia universalista del cambio de una estructura sintética a una analítica, en que los procesos morfológicos son reemplazados por procesos sintácticos y en casos de préstamos cuando hay lenguas en contacto. Tal vez sea esto doblemente cierto en la formación de los lenguajes criollos o creoloides, ya que los hablantes involucrados en el aprendizaje de un lenguaje criollo casi siempre escogen los morfemas libres antes que los flexionados (inflexión o derivación) para transmitir conceptos de gramática son los símbolos utilizados en su capacidad de analysand (objeto de análisis) psicológico, según el

[3] Aún así, habría una duda con respecto al origen de esta construcción, ya que también se encuentra en el papiamentu, lenguaje que, como ya hemos visto, fue llevado a Venezuela por los loangos, quienes llegaron allá en cantidades bastante numerosas. La construcción, pues, hubiera podido prestarse al creoloide ya existente, dadas las condiciones de convivencia entre los loangos y los barloventeños, aún considerando el hecho de las peleas que hubo por los derechos de tierra (cf. Castillo Lara 1981: capítulo XVIII).

modelo de Ferdinand de Saussure. Tal proceso parece proceder de una tendencia universalista presente en el engranaje de la adquisición de una segunda lengua, la que añarentemente dicta el aislamiento de la información conceptual a través de la lexicación (cf. Holm 1988: 144).

Veamos ahora, a través de los materiales disponibles, qué clase de lenguaje creoloide hubiera existido en estos cumbes en donde “se agrupaban no solamente negros, sino con frecuencia zambos , mulatos, mestizos, indígenas y hasta blancos pobres (Acosta Saignes 1984: 327).

Obviamente, muchos de lo rasgos encontrados en pesquisas hechas en Barlovento son iguales a los que aparecen en diferentes dialectos del español a través del mundo de habla hispana, siendo comunes sobre todo en las Islas Canarias, Anadalucía, y la Cuenca caribeña. Aquí, solo aquellos elementos considerados como pertenecientes a un modelo de tipo criollo se incluirán; las otras anomalías estructurales ya se han considerado en otro estudio (vea Megenney 1991: manuscrito).

Primero, los fenómenos fonológicos identificables como d origen creoloide por su falta de identificación con los cambios normalmente esperados como productos de drift.

A. El primero a mencionar es el cambio de / r / -- > / d / y de / d / -- > / r /, el que Naro (1978: 327) ha llamado “impresionantemente no europeo”. Esto ocurre variablemente entre vocales y a veces ante consonante a final de sílaba: ahora -- > (aoδa) ~ (aoda), con / d/ realizado como fricativo u oclusivo. Ostensiblemente, el alófono oclusivo sería reflejo d una influencia sustrática, probablemente de un grupo de lenguas subsaharianas, dada la presencia de este sonido oclusivo en muchas de las lenguas bantús y sudánicas cuyos hablantes participaron en la trata esclavista al Caribe. La realización fricativa, que ocurre variablemente, representaría un estado mestastable en el proceso de la descriollización, en que los hablantes del lenguaje creoloide o post-criollo se van acercando a la lengua “de blanco”. Un ejemplo de [d] oclusivo ante consonantes es cerquita -- > [sedkita].

Chataigner (1963: 59, 62, 64, 66, 69) ha atestiguado el mismo cambio consonántico en el portugués criollo de Senegal, y Bal (1971: 6, 9, 24) lo ha observado en palabras prestadas del portugués al kiNtandu (dialecto del Kikongo) y en el llamado español negro de Cuba. Ocurre también en el palenquero colombiano, lenguaje post-criollo del pueblo de Palenque de San Basilio, cerca de Cartagena.

El cambio de / d / -- > / r / ocurre entre vocales en el español de Barlovento: poderoso -- > [poreoso], enfermedad -- > [femerá]. Este cambio no se encuentra en la historia de la lengua española, pero si en palenquero (Megenney 14986: 108), en caboverdiano (Oliveira Almada 1961: 77-8), en el pororó de un área de Villa Mella de la República Dominicana (anteriormente sitio de un cumbe), en palabras portuguesas prestadas en kiNtandu (Bal 1971: 24), y en palabras portuguesas prestadas al kiNbundu (Giese 1932: 256). Además de esto, el autor portugués del periodo medieval tardío, Gil

Vicente, da muestras del mismo fenómeno como parte de su "lenguaje negro" (cf. Costa e Sá 1948: 162, 164).

B. Otro cambio que se ha notado es el de / r / -- > [r], variablemente, o sea, de un vibrante múltiple a una vibrante simple. Esto ocurre sobre todo en la expresión cada ratico [ka ratiko]. Tal fenómeno podría haber tenido su origen en el Inter.-lenguaje criollizado de los cimarrones desde que los hablantes nativos del español jamás harían tal cambio entre dos donemas (i.e., / r / y / r /); el fenómeno no se ha notado ni en el español basiléctico de las Islas Canarias, ni en Andalucía, ni en las Américas hispánicas en donde no hubo influencias afronegroides. Además, es curioso observar que también ocurre en el área de Villa Mella en la República Dominicana (área de alto porcentaje negroide) y en ciertos dialectos afrocubanos (cf. Perl 1991), en los cuales también aparece con mucha frecuencia en la expresión "cada ratico", que realiza [ka ratiko].

Curiosamente, se encuentra en el lenguaje criollo de Helvécia, Bahia, Brasil (Ferreira 1985: 29), el sonido alveolar vibrante simple [r], reemplazando al vibrante múltiple (o, en Bahia, el velar, fricativo, sordo, [x]), en todos los casos: "ba'riga / baru / mor'eu / feru / ko'reu".[4]

Todo el complejo de sonidos apicales (i.e., r, rr, l, d, n) deben considerarse como candidatos sospechosos de cualquier proceso de barajar sonidos como consecuencia de un contacto de lenguas en que algunas de las mismas son subsaharianas. Sea esto porque tales sonidos s Inter.-relacionan en muchas lenguas africanas, bien como alófonos o bien como los rasgos distintivos de alomorfos, o aún como sonidos correspondientes en diferentes dialectos de la misma lengua (cf. Holm 1988: 135-6). Es por esto que siempre hay que proponer la posibilidad de influencias sustráticas (o asdtráticas) cuando los sonidos apicales han sido intercambiados a diferencia de los patrones normativos obtenidos en los procesos normales de drift dentro de cualquier idioma.

No habiendo nada entre los cambios vocálicos que indicase influencias de un lenguaje creoloide, pasemos ahora al nivel de la morfosintaxis, el que siempre demuestra más plasticidad que algunos otros niveles por tener menos cohesión estructural interna.

A. Los ejemplos de silepsis, como "Ellos no comió la yuca." [reyo no komyó la yuca] podrían ser trazos de un estadio intermedio entre la construcción temporal / aspectual FN + ta + V_{inf} presente en papiamentu, en el palenquero colombiano, y en la lengua bozal de Cuba (cf. Lipski 1987). El ejemplo barloventeño parece componerse de FN + (part. Neg.) + forma verbal invariable + (obj.). La protoforma de esta construcción habría sido Ello ta comé la yuca, cual, subsecuentemente, durante el proceso de la descreoloidización (su acercamiento a la lengua "de blanco", el español, perdería ta y adquiriría alguna forma

[4] Según los datos socio-históricos de esta región del estado de bahía en Brasil, este lenguaje en una herencia de la población de negros esclavos que trabajaban en los cultivos de café durante la primera mitad del siglo XIX. Después de la decadencia de la industria cafetera en esta área, "os negros... permaneceram como una populaçao enquistada e com eles um falar crioulo que debe ter sido geral, já que em 1961 dele subsistiam ainda vestigios". (Silveria Ferreira 1985: 22).

verbal finita sin adherirse a las reglas de la inflexión, lo que produciría ostensiblemente una forma invariable como la que se incluye aquí. Tal estructura aparenta un acercamiento a la lengua "de blanco" a la vez que sigue manteniendo parte de la construcción creoloidista ya que todavía no hay concordancia de persona / número, así como no la hay en los lenguajes criollos. Curiosamente, Moodie (1973) ha encontrado ejemplos de FN + ta + V_{inf} en el español de Trinidad, que fue, originalmente, oriundo del Venezuela del siglo XIX. Tal evidencia, en conjunto con las construcciones descritas aquí para Barlovento, podrían fácilmente constituir pruebas de la existencia de la construcción con ta en los cumbes venezolanos de los siglos pasados.

B. A lo semejante a (A) es la falta de concordancia entre pronombre y la desinencia verbal, como en "nosotros le decían...". lipski (1985: 199) da muchos ejemplos de esto para el español de Trinidad y de la Guinea Ecuatorial, y Alvarez Nazario /1974: 386), a su vez, incluye ejemplos del español bozal de Cuba, igual que Matthias Perl (1985: 199). Otros (García González et al. 1984: 71) también han encontrado ejemplos del mismo fenómeno en el habla bozal cubana: "Yo memo ta mirando la otra día... Yo tomá mucho píldora blanco y prieto que me lo da mi suamo... La siñora Culeta so la ama de la casa... Luego yo va a traer una cosita pa sumecé..." etc. Y lo mismo se da en el falar crioulo del Brasil (Silveria Ferreira 1985: 31) "io 'fas / io kõmi / io nõ 'domi / io sabi / io 'vai". Tal fenómeno fácilmente podría representar un estadio intermedio en el proceso de la descreoloidización; quizá sea el paso siguiente después de FN + ta + Vinf, pues la tercera persona singular de la forma verbal podría haberse sustituido por el infinitivo sin – r como primer paso al acercamiento a la lengua "de blanco" (o tal vez como segundo paso simultáneo con la pérdida de ta).

C. Otro fenómeno clasificable como intermedio entre una forma original creoloide y el patrón de la lengua "de blanco" es el uso no distintivo y variable del contraste indicativo / subjuntivo. Ejemplos de Barlovento son: "La matiguá é un canto y lo usemo nosotro aquí en Curiepe../ Pueda [por puede] ser que consígano [por nos consigue] alguien que no [nos] ayude abrí un raquito..".

Esta misma clase de construcción se ha encontrado en la República Dominicana (Megenney 1991: 115-16), pero limitado a la primera persona plural, mientras que en Barlovento ocurre en la tercera y en la primera personas. También se ha apuntado para el español criollo afrocubano (Ziegler 1974: 29, 31, 34), que el autor explica como variante de ta, que posiblemente formará parte del lenguaje sin implicaciones de la adquisición de una oposición indicativo < - > subjuntivo, o bien como indicación del comienzo de tal oposición.

Para poder enfocar mejor el problema de la descreoloidización tocante al barloventeño, consideremos por unos momentos algunos ejemplos de fenómenos semejantes en el papiamentu de las Islas "A,B,C" (Aruba, Bonaire, Curaçao) y en el palenquero colombiano, en los cuales encontramos en INF del verbo (sin – r final) además de ciertas formas flexionadas. Donde más se ven las formas inflexionadas en el papiamentu es en el modo imperativo. En el palenquero ha habido más progreso hacia la

forma inflexionada, posiblemente debido al hecho de que ha habido en las últimas décadas cierta coexistencia con el español normativo de la Costa Atlántica, mientras que el papiamentu ha coexistido con el holandés (y ha tenido bastante influencia del inglés por el turismo) y ha tenido menos contacto con el español que el que ha tenido el palenquero (véase los ejemplos de Friedemann y Patiño Rosselli 1983: 136-37).

Si es cierto que la falta del contaste indicativo < - > subjuntivo representa una etapa intermedia como parte del proceso de una descreoloidización, es posible que el próximo paso sea el de un reconocimiento de los contrastes con el uso subsiguiente de los modos según las normas establecidas por el español americano.

D. El pronombre preposicional se emplea variablemente con el adjetivo posesivo: e.g., "Ella recogió los tomates en casa de mí ~ Ella recogió los tomates en mi casa". Lo que debilita la razón por un origen creoloide es el hecho de la existencia de la misma construcción en el español del Estado de Nuevo México en los Estados Unidos (un español arcaico) y su uso entre los autores españoles del siglo XVI (Keniston 1937). Sin embargo, a través de la América hispánica y sobre todo en las partes rurales, se nota lo contrario, o sea el uso del pronombre – sujeto por el preposicional: "para casarte con yo" (Kany 1945: 98-9). No obstante esto, es interesante observar que en el falar crioulo del Brasil, ocurre una construcción isomórfica a nuestro ejemplo barloventeño: "ku'padu mi" = "mu culpa" (Silverua Ferreira 1985: 33). Tal construcción, a la vez, es análoga a patrones encontrados en el palenquero colombiano: "Bo a ten casa si; i a ten casa mi" = "Tú tienes tu casa; yo tengo mi casa". No resultaría totalmente erróneo suponer que tal clase de construcción hubiera tenido su origen en una construcción preposicional, tal cual el ejemplo barloventeño. En efecto, sería posible proponer un origen doble para la construcción, i.e., creoloide y del español arcaico, ya que el uso variable de construcciones de este tipo con preposición o sin ella ocurre con bastante frecuencia en muchos lenguajes criollos (cf. Holm 1988: 195-7), además de aparecer en el español del siglo XVI. Como e notará, los ejemplos del español arcaico llevan la preposición mientras que los ejemplos de tipo criollo o la incluyen o la omiten. Su uso variable de esta manera en los lenguajes criollo podría reflejar un estadio de descriollización, dado el hecho de que en algunos de los lenguajes criollos no se usa la preposición en esta construcción, sugiriendo así su posible ausencia en los criollos originales y su subsiguiente adquisición parcial durante el proceso del cambio hacia la lengua "de blanco". Según esta teoría, en el encuentro original de las lenguas, el creoloide en formación hubiera adquirido la estructura posesiva de Sujeto + Verbo + Sustantivo + Pron. prep. del patrón del español, pero sin la preposición, la que los lenguajes criollos tienden a eliminar, probablemente basándose en los patrones normativos de las lenguas subsaharianas (o de cualesquier otras, dependiendo de la región geográfica en que se forma el lenguaje).

E. La ausencia variable de concordancia de género entre el sustantivo y el adjetivo (o el artículo, determinante, etc.) es un patrón muy común entre los lenguajes criollos de base hispánica / - portuguesa (Holm 1988: 195, Friedemann y Patiño 1983; Megenney 1986; Goilo 1972; Silveria Ferreira 1985), lo que es un reflejo directo de la falta de inflexiones en los lenguajes criollos, ya que el concepto del género gramatical en la frase

nominal es totalmente ajeno a su formación y a su función. Esto sin duda va correlacionado con la falta de ciertos rasgos de sinteticidad morfosintáctica que se encuentra en las lenguas de substrato, pues en este caso las subsaharianas de la familia níger-congo generalmente no tienen esta clase de concordancia gramatical (cf. Boretzky 1983: 85).

F. El uso (¿abuso?) extra-ordinario de los pronombres personales (sujeto) con los verbos, en especial el de la primera persona singular, se encuentra en el español de Barlovento. Otros investigadores ya han notado también tal uso en los lenguajes de tipo criollo (Perl 1982; Silveira Ferreira 1985; Megenney 1986; Lipski 1989; Granda 1991; Holm 1988; 1989). Tal uso surge a causa de la ausencia de las desinencias verbales, las que ordinariamente demuestran las personas como parte de la morfología. De nuevo, su uso variable en ciertos lenguajes criollos, incluyendo el barloventeño, indica una etapa intermedia de descreoloidización en que a veces hay desinencias sin pronombres, a veces las hay con pronombres, y otras veces hay pronombres sin desinencias. Los datos recogidos en entrevista personales con varios barloventeños demostraron un uso del 82 % (N = 2.841) de los pronombres personales de sujeto, bastante alto si se considera que el uso "normal" será de un 50 % (con variación de + 10 %). ¿Será que los barloventeños (y los otros criollo-parlantes) todavía sienten la necesidad de emplear los pronombres de sujeto, aún cuando los verbos llevan sus desinencias apropiadas, precisamente porque antaño estos verbos se articulaban sin desinencias (probablemente en la forma infinitiva sin – r)?

El uso de yo focal ("to tando muy pequeña conocí a una señora.. citado de Hernández 1981: 81), también algo común en Barlovento, podría incluirse aquí como huella del uso categórico en el pasado de las formas pronominales de sujeto que acompañaban los verbos faltos de desinencias. Este cambio sintáctico (V_{ndo} + PRON+ (ADV) + (ADJ) -- > PRON + V_{ndo} + (ADV) + (ADJ) produce una construcción paralela a la colocación del pronombre personal de sujeto ante el verbo; tal paralelismo podría interpretarse como parte de un proceso de simplificación que a veces se asocia con la formación de los lenguajes criollos (Thomason y Kaufman 1988: 129, 167 y sgnts.). aquí la simplificación no sería sino un paralelismo en el orden de los lexemas.

G. Otra característica relacionada con el orden de palabras es la falta de inversión del pronombre-sujeto / verbo en las oraciones interrogativas, la que también ocurre en el español barloventeño: "¿Onde tú taba, mijito?" en vez de "¿Dónde estabas tú, mi hijito?". Como se sabe, esta falta de inversión es bastante común en el basilectico y hasta en el mesolecto del español caribeño, rasgo que podría haberse originado en un lenguaje criollo esparcido diatópicamente por toda la cuenca del Caribe. Tal fenómeno de shift ya ha sido comentado por José García González (1978: 135) con respecto a las influencias de tipo criollo en el español coloquial cubano, lo que da fe a la posibilidad de una infiltración de características criollas en el lenguaje basiléctico, vulgar, inculto, o "vernáculo" del Caribe.

En los lenguajes criollos atlánticos, un cambio de entonación puede señalar una pregunta sin intercambios de orden sintáctico; a la vez, se puede agregar marcadores interrogativos, cuyo uso parece impedir la inversión de sujeto / verbo (o auxiliar) que

requieren las lenguas de fuente léxica. Tales marcadores incluyen las apalabras interrogativas que ocurren a principio de la frase, e.g., papiamentu “Kibo ke?” – “¿Qué quieres tú?”, o “Kén bo a mira?” – “¿Quién has visto tú?” (Goilo 1972: 18), o del palenquero colombiano “ke i tan ablá?” – “¿Qué voy a decir?”, o “komo yo jago ku ese moná? – “Qué hago con ese muchacho?” (Friedemann y Patiño Rosselli 1983: 169).

Importante para nuestra premisa en esta discusión es el hecho de que algunas de las lenguas africanas que sirvieron de substrato a varios lenguajes criollos atlánticos (e.g., el pricipense, el palenquero, el papiamentu, el haitiano, el jamaiquino)n también forman preguntas al emplear un marcador interrogativo más un orden léxico normal para las declaraciones (cf. Holm 1988: 212-14): “.. Yoruba ’njé isu po lóni’, literally ’QUESTION: yams are-plentiful today’ (Rowlands 1969: 37).

Otra consideración que apoya la tesis de un origen criollista para esta estructura es el paralelismo que existe con el inglés de las Bahamas y el inglés negro de los Estados Unidos (Holm 1988: 214). A la vez, su estado variable (a veces ocurre en posición invertida y a veces sin la inversión sintáctica) en los tres dialectos (i.e., el barloventeño, el inglés bahamiano, y el inglés negro de E.U.) sugiere un estadio cambiable o intermedio hacia la lengua “de blanco” como parte del proceso de la descriollización.

Por supuesto, ha habido otras teorías acerca del origen de tal fenómeno. Una de ellas ha sido propuesta por el profesor Rafael Núñez Cedeño (1983) y tiene que ver con un cambio interno de filtro como parte de una hipótesis basada en la gramática transformativa-generativa. Además de ésta, otra teoría podría construirse al considerar el proceso de mantenimiento de rasgos gramaticales en una situación de relativo aislamiento (El área de Barlovento), ya que hay indicios de la existencia de la construcción interrogativa son la inversión normal en los clásicos castellanos, en el norte de León y de Palencia, y en las Islas Canarias (cf. Lapesa (1986: 587). También se encuentra en los autores de la lengua latina, lo que pudo haber sido la fuente original de la construcción entre los clásicos de la lengua española. Aún otra posibilidad estriba en la alta frecuencia de uso que goza el patrón en Canarias, suponiendo que aquí su fuente sea del portugués y del gallego, pues hubo muchos asentamientos de personas de Portugal y de Galicia , pero su existencia virtualmente categórica en el portugués popular del Brasil sin duda sugiere su omnipresencia entre los colonos establecidos en ese país. Por lo tanto nos nos será soprendente descubrir un origen gallego-portugués para este fenómeno en el dialecto barloventeño (cf .Holm 198*9:308.9).

En las situaciones de contacto de lenguas en que hay shift (o sea una interferencia externa causando cambios internos), y en que ocurre *Sprachbund, en los casos de la formación de pidgsns o de los creoloides* (abrupt creoles), hay una doble acción que casi siempre se cumple. En tales situaciones se mantienen las lenguas-fuentes y las lenguas recibidoras por un período lo suficientemente largo como para incorporar elementos de todos los niveles lingüísticos, lo cual, a su vez, llega a componer un conglomerado de estructuras que impide el progreso normal de la continuidad genética dentro de las lenguas contribuidoras a la nueva lengua. Estos elementos serán los que se conforman con la

llamada «distancia tipológica» entré las lenguas (los rasgos tipológicamente isomórficos se incluirán en la nueva lengua), con la imbricación de los rasgos marcados (los que aparecerán en la nueva lengua serán los que se comparten entre la lenguas contribuidoras), y con la situación socio-histórica del encuentro de las lenguas. El proceso de descriollización, luego, dependerá del estado de aislamiento del grupo que habla la nueva lengua, de la cantidad de hablantes biligües en esta comunidad, y, como siempre, de la situación socio-histórica del grupo microcósmico frente a la comunidad macrocósmica dentro de la cual se sitúa.

Del corpus de los fenómenos lingüísticos analizados aquí para el barloventeño, sería posible incluir algunos como reflejos del proceso de la simplificación cuando se comparan con la gramática normativa del español. Por ejemplo, el cambio fonológico de [r] -> [r], y los cambios morfosintácticos de la silepsis, de la falta de concordancia entre el pronombre-sujeto y la desinencia verbal, del uso no distintivo del contraste *indicativo/subjuntivo,* de la ausencia de concordancia de género, y de la falta de inversión del pronombre-sujeto/ verbo en las oraciones interrogativas. Los demás fenómenos, según nuestro parecer, no pueden clasificarse como simplificaciones de la gramática de la lengua-base lexical. El uso del pronombre preposicional (con o sin la preposición) en lugar del adjetivo posesivo, podría representar un cambio de una estructura menos marcada *(m)* a una más marcada (*m),* reflejo, a su vez, de la «selección de formas» (Gilman 1985), proceso que puede ser el mismo que se ha seguido también para los fenómenos no simplific adores.[5]

Dentro de este contexto, de las restricciones de rasgos marcados/no marcados, podríamos incluir las reduplicaciones léxicas como proceso marcado en la formación de los lenguajes *pidgin/críoIlos/creoloídes.* No creo que represente una simplificación. Por supuesto, las reduplicaciones léxicas figuran entre los fenómenos lingüísticos como aparición universal en las lenguas del mundo, de modo que no es un rasgo reservado específicamente para los lenguajes de tipo criollo. Sin embargo, su presencia en éstos se ha notado como muy común y por lo tanto como fenómeno idóneo para incluir en la lista de las características más representativas de tales idiomas (cf. Holm 1988:71-2)[6]. Matthias

---

[5] El concepto de la selección de formas presentado aquí difiere un poco del de Güman en que la simplificación se incluye como una de las selecciones hechas por los hablantes de un lenguaje *pidgm/crioUo,* mientras que en nuestra definición del proceso de la selección de formas, la simplificación se ha considerado como proceso endógeno a la formación de los lenguajes *pidgin/criollos/creoloides,* en el sentido de *drift y shift* que ocurren casi simultáneamente durante la formación del lenguaje. De esta forma, para nosotros, la simplificación no es un proceso *adhoc* como la selección de formas, que funciona según los criterios de cada situación de contacto y no como proceso universal (quizás el único) en la formación de los lenguajes *pidgin/críoUos/creoIoides.* Dice Gilman (1985:20) lo siguiente al respecto de su teoría: The advantage ofthe concept ofform selection is not that it explains everything about pidgins and creóles —no single concept wül ever be found that fully explains any human language— but that it allows the ünguistto consider a number of seemingly disparate phenomena such as lexical reduction, morphological and phonological simplification, and reduction oftransformational depth, as aspects of a single process".

[6] Dice Holm: "… while vocabularies differ from one lexical group another in form, they do share certain traits in the kinds of words they retain… and the kinds of changes these words underment. Some of these changes are at least partly attributable to a common African substratum (e.g., calques, certain semantic shifts, and reduplication)…". Véase también las páginas 88-9 de esta obra de Holm, en donde define y disctute el fenómeno de la reduplicación en el contexzto de los lenguajes criollos.

Perl (1988) ha dedicado un artículo al problema de las formas reduplicadas a la luz del lenguaje coloquial cubano y la probable influencia en él de este rasgo criollo.

Encontramos en el barloventeño ciertas formas léxicas reduplicadas, las que debían representar pruebas de su existencia (probablemente más numerosa que su presencia actual) en un lenguaje creoloide hablado en los cumbes. El trabajo de campo realizado por María Isabel Hernández (1981) desenterró los siguientes ejemplos:

A. *chigüichigui,* "ave zancuda pequeña que habita cerca de los ríos y lagunas".

B. *en goluigoli,* "con mucha rapidez".

C. *ñereñere,* "cantidad pequeña de dinero; dinero fraccionario; pequeña cantidad de cualquier cosa; lluvia fina, garúa.

D. *tarítari,* "variedad de hormiga de color negro"; 'Voz africana, tribu del mismo nombre".

E. *tucutuco,* "trapiche rudimentario hecho con un palo vertical clavado en el piso por un extremo y por el otro extremo de arriba tiene una abertura por donde entra otro palo y la caña de azúcar que se quiere exprimir".

Alexandra Alvarez (1981) también ha identificado algunos vocablos en forma reduplicada que supuestamente tienen su origen en lenguas africanas, a saber, "chimichimito/foroforo/ñereñere/pangapanga/".

Conclusiones:

Según el esquema presentado arriba, las huellas discutidas en el presente estudio bien podrían ser las de un lenguaje creado abruptamente y estabilizado o "cristalizado" en poco tiempo como consecuencia de la trata esclavista en Venezuela, en donde los esclavos africanos fueron desembarcados en el área de Higuerote y de ahí trasladados al mercado de Curiepe. Estando en las plantaciones de azúcar y cacao de las tierras barloventeñas, algunos se fugaban y, con los indígenas y algunos blancos fugitivos, formaban cumbes o rochelas, en donde hablaban un lenguaje creoloidizado, producto de un encuentro repentino de muchas lenguas diferentes, que llegó a usarse como medio de comunicación dentro de y (probablemente) entre distintos poblados clandestinos, cuyos habitantes buscaban la libertad. Al pasar de los años, llegaron los llamados *loangos* de las Islas A,B,C y se introdujo el papiamentu a la región barloventeña. No obstante esto, el proceso de la "desafricanización" que se sintió por todo el país, ayudó a acelerar la descriollización o descreoloidicación de este lenguaje barloventeño, produciendo un lenguaje post-creoloide con simples rastros de lo que existía en los tiempos de antaño. En este estudio, hemos intentado identificar aquellos indicios que, por su analogía tipológica con las lenguas de substrato (i.e., las subsaharianas), entraran como componentes estables en la estructura del

lenguaje creoloide y que, evidentemente, subsistieron hasta nuestros días. Como base de nuestro estudio, nos hemos valido de las investigaciones hechas sobre las lenguas en contacto frente a los cambios internos genéticos de *drift*. La mera presencia de algunos rasgos identificables como parte de un lenguaje creoloide sugiere cierto aislamiento físico y cierto grado de cohesión de grupo en los cumbes de la época colonial, lo que, a su vez, fomentó el mantenimiento del algunos componentes de este lenguaje. Y aunque es cierto que en casos de interferencia leve o moderada que ocurren en el proceso de *shift,* el resultado es una simplificación gramatical, fácilmente confundible con los procesos simplificadores de una situación de creoloidización abrupta en donde hay influencias sustráticas, también es cierto que el caso de la creoloidización en Venezuela es paralelo a otras situaciones caribeñas en que hay lenguajes criollos, los cuales también contienen rasgos simplificados, pero basados en características típicas de muchas lenguas subsaharianas, las cuales sirvieron de substrato en el choque de múltiples lenguas.

> Muchos de los fenómenos presentes en el barloventeño son isomórficos con rasgos existentes en lenguajes criollos encontrados diatópicamente por el Caribe. Tal hecho seguramente ayuda a establecer la existencia de un lenguaje de tipo criollo en Barlovento y posiblemente dé fe, a la vez, a la teoría de un lenguaje criollo (o de varios lenguajes criollos muy semejantes) empleado en la cuenca caribeña, de base hispánica/lusitana, y compuesto de elementos marcados, no marcados, y simplificados; algunos de los mismos también sugieren estadios de metástasis en que van alejándose de formas simplificadas o analíticas hacia formas más normativas y/o sintéticas de la lengua "de blanco", el español. Se supone que con el tiempo el lenguaje creoloidizado de Barlovento desaparecerá a medida que se vaya pareciendo más a la lengua normativa, sobre todo si hay más oportunidad para los niños de asistir a las escuelas y de participar en los trabajos de la sociedad macrocósmica en que viven. La presión cultural del ambiente dominante deberá causar el reemplazo total de los pocos rastros que quedan del lenguaje creoloide de los cumbes.

Fijación e improvisación rituales:
El chamanismo emberá del Alto Chocó
(Colombia)

ANNE-MARIE LOSONCZY
Doctora en Antropología
Université Libre de Bruxelles

La etimología latina del término "ritual», así como la concepción cristiana dominante del mismo, lo postulan como la *repetición* rigurosa de las palabras y gestos primordiales, repetición pensada como regla, normativa obligatoria, imposible de transgredir. Esta concepción normativa y repetitiva caracteriza igualmente a numerosos rituales tradicionales de África. Sin embargo, los recientes cambios que el Vaticano II introdujo en la liturgia católica, lo mismo que la conocida plasticidad de las prácticas católicas populares en el mundo, nos obligan a cuestionar esta visión estrecha del ritual como realidad repetitiva, insensible al acontecimiento y al cambio. El campo del chamanismo asiático y amerindio parece fundamentarse en una concepción de la eficacia ritual opuesta a la normatividad repetitiva, y muestra incluso en ciertas prácticas chamánicas un grado elevado de improvisación ritual. Lejos de que ésta sea señal de una menor complejidad, aparece al contrario como fundamento de una cosmovisión original y compleja, parte de una estrategia intelectual de gran flexibilidad y adaptación al cambio. El caso del chamanismo emberá del Alto Chocó nos permitirá circunscribir tanto los espacios de improvisación como los de repetición, de fijación ritual, que concurren juntos a la eficacia ritual y cognitiva.

La lengua emberá[1] no parece tener ningún término referente a la actividad ritual que evoque la menor noción de «regla» o de «repetición». Cualquier actuación ritual se encuentra connotada por dos campos semánticos alternativos: por un lado, unuï, unduï, y *unduya* son verbos que significan todos —con diversos matices de intensidad y de distancia— «encontrarse», «ir al encuentro de», «ver» y «reconocer». Por otra parte, los verbos kabaï, *kabaya* y kauai constan de significados tales como «trabajar», «labrar», «cultivar», así como «aprender» y «saber». Así pues se trata a este respecto -no cabe la menor duda— de connotar una *acción* antes que una repetición, un *movimien*to antes que una fijación, un *proceso de* apertura (como el de la tierra mediante la labranza o el de la comunicación mediante el encuentro) en cuyo centro puede estar implicada la noción de iniciativa del oficiante.

Si estos dos campos semánticos abarcan el conjunto de los rituales emberá, aquellos en los que el chamán *(jaibaná)* aparece como único protagonista también pueden estar especificados por dos expresiones. Una, *treai o truai*, los emberá del Alto Chocóla traducen

[1] Los emberá, étnica de cazadores – agricultores de lejanos orígenes caribes, viven en los departamentos del Chocó, Antioquia, y Risaralda, así como en el Darien panameño; algunos grupos sen encuentran incluso en Ecuador. En el Chocó esta etnia cuenta entre 20.000 y 25.000 miembros, los cuales viven en unos 160 grupos locales que ocupan las cabeceras de los ríos. El carácter atomizado y fluctuante de estos grupos, de parentesco cognático, atestigua una organización social flexible y poco coaguladora.

al español por *cantar jai* (cantar espíritu). El sustantivo *trua* del que se deriva este verbo significa «mundo», «tierra», "universo» y «creación». Así, el eje semántico del término y de su traducción sugiere la idea de una creación o de una inscripción en el proceso creador del mundo por intermedio de la palabra cantada chamánica que llama y acoge a los entes sobrenaturales (Jai) pero que también es el vehículo del diálogo de éstas con los humanos, La otra expresión, *ankau embui,* cuya traducción española, muy frecuentemente utilizada, es *poner banco,* remite a uno de los objetos rituales más significativos del chamán emberá; el banco zoomorfo que es fabricado durante su aprendizaje y en el que está sentado no sólo en los rituales, sino cada vez que se dispone a hablar o a actuar en su calidad de chamán; para interrogar al grupo familiar de un enfermo, por la noche, para tomar contacto con los Jais a través dd sueño, etc.

Si se considera que una parte muy importante de los cantos chámameos es el fruto de sucesivas improvisaciones, tanto en la melodía como en el texto, y que por otra parte el banco —único objeto chamánico que aparece en la mitología— tiene un emplazamiento ritual, usos y prohibiciones determinados y repetitivos, estas dos expresiones que connotan las actuaciones chamánicas estableciendo precisamente ambos polos cuya conjunción es la condición de eficacia ritual: la improvisación en la comunicación con los interlocutores sobrenaturales, por un lado, y la marcación fija del espacio ritual, por otro.

Ritos chamánicos y ritos «de mujeres»

Sin embargo, el chamán no interviene como actor principal en el conjunto del campo ritual emberá. En efecto, los ritos que rodean al nacimiento, la iniciación de las muchachas *(Jemenedé)* y los funerales sólo implican su participación a título secundario y excepcional. Asi, el nacimiento sólo requiere su presencia en caso de parto anormal y exclusivamente hasta la expulsión. Al efectuarse la iniciación de una muchacha, el chamán Jaibaná dispone los alimentos rituales de los jais y se encarga de «presentar» la nueva mujer a estos últimos mediante cantos improvisados, entre la primera y última secuencia de este rito, secuencias en las que no juega ningún papel. En cuanto a los ritos funerarios, sólo se le llama para iniciar su desarrollo; sin alimentarse, sentado en su banco, interpela y riñe a los Jais responsables de la muerte. Luego se levanta y se funde en la comunidad que rodea al cadáver, cediendo la escena al grupo de las "mujeres viejas».

Como se ve, en estos tres ritos el chamán es tan sólo un engranaje. Las «madres viejas» que acogen al recién nacido, la «vieja» y los tres hombres casados, escogidos para introducir a la joven en su nuevo estatus de mujer y las "viejas plañideras» de los ritos funerarios configuran una escena ritual sumamente fija y normalizada. Dentro de la misma, las actuaciones chamánicas también llevan el sello de la conjunción entre la improvisación —en la modulación y el texto de los cantos, así como en una parte de la gestualidad— y la fijeza ritual, mediante la ubicación de parafernalia y ciertas secuencias rituales.

Si bien la mitología emberá consta de varias versiones del nacimiento y del seguimiento del primer chamán, y si también comenta algunas insignes hazañas de

chamanes míticos que contribuyeron a la creación del mundo, la inmensa mayoría de los rituales (terapéuticos, agresivos, defensivos o de legitimación de sí) cuyo protagonista es el chamán, no tiene ningún eco en esta mitología. No ocurre así con los ritos de nacimiento, de la iniciación femenina y los ritos funerarios, de los que el mito cuenta el origen y hasta menciona algunas secuencias. Estos ritos que marcan el paso *irreversible de* un estado existencial a otro, aparecen, en comparación de aquellos cuyo protagonista es el chamán, sumamente fijos en su desarrollo, como si la eficacia ritual dependiera de una escrupulosa confomirdad con un modelo de actuación repetitivo. Basándose fundamentalmente en gestos y actos, el modo de acción ritual de «las viejas», contrario al modo de acción chamánico, es pobre en palabras.

Es en este tejido tan normado donde la presencia secundaria del chamán inyecta una palabra y unos gestos en gran parte improvisados, que cada vez parecen hacerse cargo de la «personalización» del contexto ritual en función del *individuo*, recién nacido, de la muchacha o del muerto.

El chamán como protagonista ritual: improvisación y fijeza

Para tratar de captar, en el propio rito chamánico, la articulación entre la parte expresamente ritualizada y lo que se supone corresponde a la improvisación, consideraremos dos conjuntos rituales de peso en la sociedad emberá: uno el que acentúala defensa de si, y otro, aquel por el cual se establece o renueva un pacto con lo sobrenatural.

En el campo defensivo y reparador, aparte del ritual chamánico encaminado a curar enfermedades, existe otro que responde a desgracias específicas que afectan a la unidad residencial en su conjunto, tales como la muerte repentina de varios niños o adultos, la disminución de una cosecha, y sobre todo una súbita penuria de animales de caza y de pesca. Se supone que la causa y los agentes de estas desgracias se hallan fuera de la unidad residencial; ya se trate de la «envidia» del chamán de otra comunidad, ya de la ira de las «madres de animales» (espíritus que moran en el mundo de abajo) contra los cazadores excesivamente ávidos. La respuesta ritual, estriba en «curar la tierra» mediante la intercesión de Antumia, el doble más poderoso del chamán que anida en su cuerpo.

Esta ceremonia siempre ha de ir seguida muy pronto por otra la de *cantar chicha*, ceremonia de invitación y de alimentación para *todos los jais* que el chamán tiene «encerrados» en su «corral», el cual, se supone encontrarse en un lugar salvaje de la selva, y cuya «puerta» está dentro de su propio cuerpo. Si bien el marco espacial del ritual es en este caso el mismo que en el de «curar la tierra», su objetivo adquiere mayor generalidad: se trata de renovar la alianza con el conjunto de *los jais* vinculados al territorio, pacificándose la parte agresiva de su naturaleza ambivalente, al ser aumentados con la *chicha* ritual y «contentárseles» con la palabra, el canto y la danza compartidos con el chamán, lo cual se supone permite reafirmar el ascendiente de éste sobre los Jais. Es por

ello que este ritual —que ha de «contentar y aferrar de nuevo a *los jais*[2]» también tiene lugar dos veces al año, independientemente de todas las demás ceremonias.

Los rituales "curar la tierra» y «cantar chicha" aparecen como «marcadores de territorio»; tanto más cuanto que las «tropas» de Jai, colocadas bajo el permanente control de un chamán, están todas vinculadas a espacios definidos y nombrados en el territorio amplio que rodea la unidad residencial. El primer ritual aspira a una defensa de sí contra el exterior social y sobrenatural, defensa efectuada mediante una especie de «limpieza», de cierre de los límites del territorio alterados por una difusa intrusión agresiva. El segundo se presenta como un pacto periódicamente renovado con la naturaleza/sobrenaturaleza con vistas a mantener en circuito cerrado un equilibrio energético entre humanos y espíritus ligados al mismo territorio, equilibrio que pasa por salvaguardar el control chamánico sobre estos últimos. Ambos tienen al chamán como protagonista y cuentan con soportes espaciales y materiales inmutables: la «preparación» del espacio ritual de la casa, la del alimento de los espíritus y su disposición. Por ello, esta «limpieza» previa del espacio –tarea de las mujeres casadas bajo la dirección de la esposa del chamán— y la fabricación ritual de *chicha*, dedicada a *los jais*, deber exclusivo de las jóvenes iniciadas, constituyen una parte importante del dispositivo fijo y repetitivo dentro del cual las actuaciones chamánicas adquirirán su sentido ritual y su eficacia. Es por intermedio suyo como parece introducirse en la actividad ritual chamánica la participación del universo femenino, el que domina a los ritos que caracterizan los pasos irreversibles de la existencia humana. También aquí la fijeza ritual parece estar vinculada a lo femenino y a lo gestual.

Pero es el propio chamán quien concluye la constitución de este marco espacial fijo que canaliza su improvisación y la dota de eficacia, a la vez que funciona como una metaproposición que enuncia «esto es un ritual». En efecto, sólo a él le corresponde «poner bancos», siempre en el mismo lugar, cerca de la abertura principal de la casa, ligeramente descentrado respecto al pilar central. También a él le incumbe escoger y manipular sus bastones chamánicos, así como tocar la llamada a los Jais con un par de conchas y agitando hojas de plátano. La melodía de su canto seguirá siendo la misma durante toda la ceremonia, pero no lo será de una ceremonia a otra. En cambio, su palabra en el canto improvisa sobre una misma frase y entre cada canto ha de ser totalmente libre, al igual que la elección de los alimentos *sólidos* que ofrece a los espíritus, excluyendo la carne de caza.

Parece pues como si, para lo colectivo (los límites impermeables del territorio y el equilibrio energético entre hombres, animales y espíritus) la eficacia ritual también estuviera condicionada por un equilibrio: el existente entre ritualización según un modo fijado, y ritualización según un modo improvisado.

Por el contrario, en las ceremonias terapéuticas que curan a individuos —siendo éstas las más abundantes en la práctica chamánica emberá— si bien la fijación ritual también está presente en las mismas a nivel del trabajo preliminar femenino sobre el espacio ritual y sobre los alimentos de los espíritus, así como en el tratamiento chamánico

[2] Palabras del chamán italiano Dumasa del río Capá, recogidas en septiembre de 1982.

de los objetos soportes de espíritus, tales como bastones, conchas y banco, la improvisación chamánica ocupa en las mismas un lugar mucho más importante. Está caracterizada especialmente por la fabricación de figuritas específicas destinadas a servir de receptáculo para el mal a extraer (de *balsa* ligera, luego se arrojan a selva) y sobre todo mediante el llamamiento a entidades extraétnicas elegidas por el chamán, quien mediante su «trabajo», las convierte en *jais* durante la duración del ritual (ciudades de Colombia, figuras de la autoridad estatal, curas, aviones o etnólogos). La elección de la bebida que el chamán compartirá con los jais en este caso puede ser libre: aguardiente, bebidas gaseosas y hasta café figuran en el menú. Se añade a ello la improvisación chamánica en la palabra (interpelación de personas presentes, ajustes verbales de cuentas, hipos o pasos en vacío), la cual puede incluso llegara crear en ciertos momentos una vacilación que se resume en la metaproposición «¿Es un ritual?». Así, la afirmación impuesta por un marco ritual fijo e inmóvil, y la cuestión planteada por los extremos de la improvisación terapéutica del chamán, parecen engendrar conjuntamente un espacio-tiempo de la *paradoja* (Houseman, 1987), paradoja cuya solución sólo se revela posteriormente en la eficacia terapéutica constatada del ritual.

Asimismo, los objetos que marcan y delimitan el espacio ritual se encajan entre sí, de manera entre permanente y efímera, materializándose respectivamente en la pesadez y en la ligereza de la madera[3]. Bastones y banco chamánicos de madera dura (oquendo) recibidos en la iniciación, soportes permanentes de la identidad chamánica, que corresponden a Jais -territorializados», definitivamente sometidos al chamán y cuyo origen mítico es el mismo que el del primer chamán: éste es el campo de lo permanente. En cambio, las figuras livianas, receptáculos de un mal particular, y las entidades de un exterior nebuloso, convertidas mediante la improvisación chamaluca en Jais de una noche, configuran por su parte el campo de lo efímero vinculado a un contexto singular. Para los emberá, el poder de un chamán se mide tanto por el número de bastones poseídos (que corresponde al número de los maestros de aprendido y al de los *jais-guardianes* definitivamente capturados) como por la capacidad de movilizar al mayor número posible de entidades lejanas para convertirlas provisionalmente en *jais-*, los dos aspectos de sus actuaciones rituales, el de la fijeza y el de la improvisación, han de conjugarse indisolublemente para sostener su poder.

Asi, pues, la legitimidad, la capacidad y la necesidad de la improvisación ritual sólo se presentan vinculadas al chamán y al ámbito existencial en el cual despliega su actividad: el de los cambios, transformaciones y reestructuraciones, el de los pasos entre espacios y estados en principios *reversibles a* corto plazo. En cambio, la fijeza ritual parece estar marcada por el signo de lo femenino y relacionada con los pasos irreversibles de la existencia.

---

[3] Las categorías de la pesadez y de la ligereza desempeñan un papel fundamental en la cosmología y en la fisiología emberá (cf. Losonczy 1988).

Antes de interrogarnos sobre la presencia de lo femenino en el propio corazón del ritual chamánico y sobre la del chamán que Improvisa en los ritos de lo «irreversible», conviene contemplar la naturaleza y la adquisición del saber que les subyace.

Saberes rituales y aprendizaje

El conjunto de los rituales emberá aparece desprovisto de un código interpretativo explícito, de una exégesis formal; no existe por lo tanto ninguna actividad didáctica que los enseñe. Así el estatuto ritual de las "viejas" —plañideras, comadronas o iniciadoras— sólo parece relacionado con una etapa de su existencia femenina: la de la post-menopausia, que se produce después de un período de fertilidad culturalmente óptimo, cinco o seis nacimientos, espaciados, sin aborto ni natural ni provocado, ni parto complicado. En cuanto a su saber ritual, se adquiere mediante una especie de aprendizaje tácito consistente en haber sido iniciadas, en haber tenido partos ejemplares, y en haber participado en los de otras mujeres, pero sin ningún aprendizaje didáctico explícito. Este saber prioritariamente consti-tuido por gestos y actos, constituye pues el saber difuso de un grupo, femenino, pero cristalizado y actualizado en algunos de sus miembros.

Por lo que respecta al chamán, tanto si está «marcado» *in útero* por un mayor en busca de sucesor, como si está movido por precoces intereses particulares, rápidamente interpretados por la sociedad, o por una crisis fulminante cuya única resolución aparece a ojos de la comunidad, deberá aprender con un maestro chamán. Sin embargo, este aprendizaje no comportará el menor tipo de exégesis ritual. Las sucesivas estancias efectuadas con diversos chamanes mayores se supone que por un lado le transmiten una «maestría relativa a la fabricación de las parafernalias y, por otro lado, a la ampliación y a la intensificación artificiales de la sensibilidad ante ciertos tipos de experiencia, sensibilidad que se supone poseen, a un grado menor y sin eficacia ritual, todos los miembros de la sociedad.

En efecto, todos los emberás participan desde muy jóvenes en los ritos chámanicos, ya sea como asistentes o como enfermos. Además, el *jaure* («alma») de cada cual realiza viajes fuera del cuerpo, efectuando durante el sueño encuentros casuales con seres sobrenaturales, pudiendo el interesado conservar el recuerdo de ello (Vasco 1984). De igual modo se supone que todos los emberás marcan los acontecimientos más señalados y algunas de sus emociones con cantos improvisados sobre un fondo melódico y textual común. Así el conocimiento del correcto desarrollo de las ceremonias, la capacidad de vivir ciertas experiencias oníricas comunicables, y la de improvisar cantos a partir de un fondo melódico y ritual común aparecen como pilares de un saber tácito compartido por todos; una suma de experiencias y de conocimientos precozmente adquiridos «en la práctica», cuyas reglas de funcionamiento, nunca explicitadas, se hunden en niveles profundos y no-conscientes da espíritu. Se crean así «hábitos» de percepción, de pensamiento y de acción que canalizan, enmarcan y dotan de un sentido convencional las experiencias sucesivas. Este proceso parece ser análogo al que G, Bateson (1977) ha denominado «aprendizaje secundario», o «aprender a aprender»; produce una especie de «saber vivir» y de "saber

hacer» cuya exégesis, inducida por el observador etnógrafo, es considerada inútil, redundante, falsa y, en últimas, imposible.

Los miembros de la sociedad le recuerdan este saber los unos a los otros mediante juegos de palabras, alusiones, gritos y risas que desencadenan la reactivación o la puesta en circulación de experiencias cuya forma —la de un cierto tipo de sueño y de canto—está culturalmente impuesta, pero cuyo contenido se improvisa cada vez a partir de un acervo común tácitamente interiorizado. Ocurre como si la actualización de este tipo de saber recurriera *necesariamente* a cierto grado de improvisación, pues su carácter tácito –hundido en las capas profundas del espíritu— hace imposible una enunciación y una exégesis discursiva unitarias. Además, el criterio cultural que decide la existencia y la validez de este saber en una persona, es precisamente la *multiplicidad de* sueños y de cantos producidos.

Así pues, es sobre este acervo común de saber tácito flotante que se edifican, por un lado, el saber ritual de las «viejas» cristalizado en práctica de una gran normatividad y fijeza rituales, y, por otro lado, el del chamán en cuyo centro se encuentra, en cambio, la *adquisición organizada* de una manera singular de *improvisar*.

En efecto, uno de los aspectos de su aprendizaje será el relativo a la manera de *dirigir*, de controlar sus sueños para ver en ellos los Jais primordiales, para perseguirlos después y obligarles a dialogar. Otro aspecto implicará el mismo tipo de actitud en cuanto a su capacidad de cantar: deberá captar los cantos oídos en sueños, trasponerlos en la realidad de su propio canto y utilizarlos como punto de partida para descubrir y memorizar otros cantos que tengan el poder de atraer y de «encerrar» a *\os jais* en ciertos lugares salvajes del territorio comunitario identificados en el sueño, y de «liberarlos» durante los rituales. Esta educación onírica del futuro chamán, tiene que ir suprimiendo el sueño profundo y establecer definitivamente un sueño ligero, entrecortado de momentos de vigilia. El tercer aspecto de su aprendizaje ampliará la permeabilidad de sus límites corporales, que en lo sucesivo podrá *controlar voluntariamente*, pues si bien el sueño puede separar a *los jaure* (almas) del cuerpo de cada emberá y permitirle «viajar», sólo el chamán logra voluntariamente «atraer» y guardar a *\os jais* guardianes dentro de su cuerpo, liberarlos según los rituales y volverlos a encerrar, imponiéndoles silencio, tan pronto como éstos se hayan acabado.

Parece pues como si este aprendizaje diera lugar a una formidable profundización de ciertos aspectos del saber tácito comunitario; profundización, uno de cuyos medios es precisamente su transformación de inconsciente en consciente, para permitir la explotación deliberada y controlada de los límites últimos de este «saber hacer» y su manipulación eficaz en función de cada contexto ritual.

Este aprendizaje nunca versa sobre los *ítems* rituales fijados y normalizados tales como la ubicación del banco, la distribución espacial de las parafernalias, los gestos de llamada de los *jais*, pues lo cierto es que todo el mundo los conoce desde su infancia. Estos *ítems* son, por lo demás, transcontextuales, en el sentido de que están inmutablemente

presentes en cualquier ritual chamánico, cualquiera que sea su objetivo: aseguran la fijación del acontecimiento ritual en cuanto tal.

En cambio, sobre lo que sí versa este proceso didáctico, es sobre los medios de tratar los contextos *particulares* en los que se inscribe el ritual; contexto que cada vez es singular, habida cuenta de la inestabilidad, del carácter flotante, cambiante, móvil, ambiguo, que el pensamiento emberá atribuye al mundo sobrenatural de los jais primoridales, así como a las relaciones del universo comunitario con su exterior social.

Así, lo que este aprendizaje aspira a crear en el chamán es esta capacidad de improvisación ritual —única respuesta a la inestabilidad del campo de realidad en el que se despliega su actividad-empujando ciertas reglas de funcionamiento tácitas del saber comunitario hasta el límite extremo de su lógica, y haciéndolas conscientes.

Saber e identidad rituales: alteridad y especificidad

Como acabamos de recordar, los rituales chamánicos apuntan a un campo de la realidad que los emberá piensan en términos de cambio dentro de un estatus humano-social estable; pasos en principio reversibles a corto plazo entre estados (salud-enfermedad), restablecimiento de los límites simbólicos alterados del territorio y la existentes entre mundo humano y los sobrenatural.

Parece existir un vínculo específico entre este campo de realidad y la identidad del chamán cuyas disposiciones iniciales, ampliadas y canalizadas por el aprendizaje, le confieren un estatus de alteridad a la vez reversible e irreversible. En suma, se podría decir que lleva en su cuerpo y en su identidad el modelo ideal de los procesos en los cuales interviene.

En efecto, cada acontecimiento ritual que protagoniza implica para él una especie de desdoblamiento-metamorfosis temporal «Libera» a sus *jais-guardíanes* del habitáculo permanente que para ellos constituye su cuerpo y los vuelve a encerrar después del trabajo. Pero es más; para cualquier chamán existe el peligro potencial de ser «roto» por un lejano colega que «controla» más jais que él. Un chamán roto es aquel cuyo cuerpo ha sido vaciado de sus *jais* guardianes y cuyos bastones han sido robados o destruidos por otro chamán. Pero esta dramática pérdida de su poder chamánico no lo devolverá en ningún caso a su estatus anterior de hombre corriente; «roto», un chamán se hace más débil y vulnerable que cualquier ser humano. Irreversiblemente marcado por el sello chamánico, una ¿rota su identidad, muere en muy breve plazo.

Por ello, la alteridad chamánica se presenta a la vez como reversible e irreversible. Es reversible desde dos puntos de vista: por un lado, puede ser «robada» por otro chamán; por otro lado, existe un segundo tipo de reversibilidad al que la sociedad constriñe imperativamente al chamán. Desde el fin del ritual y hasta el siguiente, le exige un comportamiento «conformista», mucho más estable que el que se pide a los demás miembros de la sociedad. A una alteridad radical, hecha periódicamente visible en los rituales, corresponde aquí la exigencia de una especie de «normalidad radical» en lo cotidiano.

En efecto, según los emberá del Alto Chocó, los seres humanos son susceptibles de cambiar *dejaure* «alma», y por tanto de carácter y de aptitudes, varias veces durante su existencia, entre otros momentos al curarse de ciertas enfermedades. Estos cambios son ratificados por la sociedad mediante el otorgamiento de nombres sucesivos a cada uno de sus miembros (Losonczy 1988). Sólo se da una excepción: la del chamán, que desde el fin de su aprendizaje no lleva un nombre distinto al que le pertenecía en aquel momento. Asimismo, si bien ningún niño corriente puede recibir el nombre de uno de sus padres, el chamán puede, en cambio, marcar con su mismo sello a uno de sus hijos, mediante la transmisión de este signo de una identidad petrificada que es su nombre no modificado.

Ocurre pues como si el precio y el límite de la reversibilidad chamánica fueran, para este pensamiento, una estabilidad que excluye cualquier cambio de carácter en lo cotidiano, como si el poder de improvisación ritual tuviera como contrapartida necesaria una no-improvisación existencial, una fijeza que ya no es ritual, sino que pertenece al orden de lo cotidiano.

La lógica de las metamorfosis reversibles que se basan en una alteridad adquirida, se inscribe en el propio cuerpo del chamán, mediante el aprendizaje, pero sólo son sus palabras y actuaciones rituales – así como su eficacia— las que las hacen «visibles» a los demás. Esta alteridad se basa en un proceso de acumulación de identidades (Hamayon 1982) que lo hace parecido a los Jais[4] al propio tiempo que le salvaguarda una base de identidad humana.

En cambio, el universo de las «viejas», protagonistas de los ritos del nacimiento, de la iniciación femenina y de la muerte, parece poner en práctica otra lógica. En efecto, aquí es el curso mismo de su existencia cotidiana, de su vida de mujer, que inscribe en y sobre sus cuerpos el cambio, a la vez irreversible y constantemente visible —las reglas, la menopausia— que las hace acceder a su estatus ritual pleno. Estas mujeres están profunda y

[4] El término jaibaná designa en emberá al chamán, puede traducirse como «multitud de jais», «reunión de jais».

exclusivamente enraizadas en su identidad femenina; es precisamente el cumplimiento ejemplar de la misma lo que crea su *especificidad* ritual temporalmente limitada. Si el chamán es un ser que efectúa la unión entre el mundo humano y el sobrenatural, estas mujeres la realizan entre lo masculino y femenino, fertilidad y esterilidad; entre categorías de un mismo destino *humano.* La alteridad y la especificidad rituales aparecen pues, aquí, siendo ambas *figuras de frontera, como* si la activación del registro ritual —perteneciendo al campo de la repetición o al de la improvisación— sólo pudiera ser efectuado por seres cuya identidad adquirida saltara de algún modo por encima de las categorías clasificatorias.

El estatus ritual de las mujeres opera en situaciones existenciales de cambios irreversibles. Pero si nada puede conseguir que una anciana se convierta en una joven, ni que una joven en edad menstrual se vuelva a convertir en niña, sin embargo, el pensamiento emberá postula la concepción de un niño como si fuera el ascenso del *jaure* «alma» perteneciente a un muerto antiguo o reciente, identificable o no. Así pues, este pensamiento entrelaza, también aquí, la lógica linear de lo irreversible con la circular de lo reversible; pero esta última —que se manifiesta por la transformación de muertos en vivos— constituye una reversibilidad *a largo plazo*, cuyas modalidades escapan por completo al control humano y remiten al universo prehumano de los mitos. Los ritos relacionados con ello, también se enraizan pues en este discurso mítico, de forma que la estabilidad fuera del alcance humano de los ítems cosmológicos en los que se basan, permite comprender la falta de improvisación ritual que los caracteriza.

Pero ¿qué significa entonces el papel del chamán en estos rituales?

Si en el universo emberá la fijeza ritual aparece fundamentalmente llevada por lo femenino, es como si el cuerpo de la mujer adulta constituyera la imagen por excelencia de un cambio lineal e irreversible[5] y, por consiguiente, la de un orden cosmológico en el cual las transformaciones se efectuaron por encima de cualquier control de los humanos y una vez por todas: el nacimiento, las menstruaciones y la muerte como destino general de los humanos manifiestan en la vida social cotidiana la perennidad de este orden. Cuando se interfiere con ello una disfunción ligada al contexto individual —parto difícil o muerte precoz, por ejemplo—, cuando irrumpe lo imprevisto, entonces es cuando se dirige una llamada de socorro al chamán, cuyo ser ritual es precisamente el paradigma de lo reversible y de lo inestable. Sus actuaciones inyectan en este tejido petrificado una improvisación que constituye una réplica a los avalares de un destino individual.

Mito e improvisación: los órdenes del universo

El estatus de improvisación chamánica también parece poner en forma una dualidad que anima al propio orden mítico emberá. Dos discursos concomitantes dan cuenta del origen

[5] Lo cual carece sin dudad de relación con la filiación indeferenciada y las reglas de residencia sumamente flexibles que caracterizan la organización social emberá.

de la humanidad. En uno se ve a Caragabi-Acoré efectuar diversos intentos sucesivos de crear a los hombres. Los esculpe en piedra, luego les insufla su aliento; resultan seres que se mueven y ríen pero que no hablan. Insatisfecho y perplejo, acaba pidiendo ayuda a su rival, Tutruica, el amo del mundo de abajo; este último le cede por fin un poco de barro, con el cual Caragabi logrará crear el hombre que habla, a la vez que con su aliento tendrá que sacarle la pesadez de la tierra.

El otro mito muestra a Acoré modelando, también con barro, a los emberás, pero lo consigue a la primera, sin prueba ni error. Los crea a todos, y cuando, enfurecido, acaba abandonándolos, la enfermedad y la muerte aparecen entre ellos. Pero, a fin de que puedan renacer los muertos, se mantendrá abierto el camino que se abre gracias a la subida del Acoré; está materializado por el poste central de la casa emberá, que se hunde en la tierra y apunta hacia lo alto.

En el primer mito, se ve a un Creador que tantea para crear lo humano; modela, amasa, sopla y habla, a imagen del chamán actual inclinado sobre su enfermo. Pero una vez obtenido el resultado, les deja a los hombres un ciclo inmutable y circular, destinado a reproducir lo mismo en circuito cerrado. En cambio, si bien el segundo mito excluye cualquier improvisación por parte del Creador, el alejamiento de Acoré —que ostenta un poder total sobre todos los *jais*— deja a estos últimos «sueltos» y preparados para el ataque. Acoré sólo les habrá dejado a los hombres retazos de su poder total sobre ellos: por ello, los humanos deberán ahora suplir esta falta de poder con la astucia de la improvisación, si quieren actuar sobre el universo de los Jais, movedizo y en gran parte imprevisible.

Como se ve, la lógica del entrecruzamiento entre orden inmutable y creación por tanteos también se desplegaría en los espacios-tiempos míticos; en el punto de unión de las relaciones entre el Creador y los humanos, aparece como fundadora y constitutiva de su universo- Pero los ritos en torno a los pasos irreversibles del destino humano sólo requieren la presencia de la improvisación chamánica ahí donde interfiere el mundo inestable y ambiguo de los jais al engendrar desorden. En cambio, la parte fundamental de la construcción del espacio ritual chamánico cuyo carácter inmutable está asegurado por las mujeres —las «viejas» y las jóvenes iniciadas no casadas— tiene que ofrecer siempre un marco ritual estable que recuerda el lado irreversible del orden mitológico del Creador. Sin este arraigo en el orden la improvisación, dirigida hacia entidades sobrenaturales inestables y movedizas, dueñas de lo reversible, perdería sentido y eficacia al caer en el caos.

Este marco espacial y material del acontecimiento ritual chamánico constituye la condición misma de una enunciación «ilocutiva» en la que la palabra del chamán «hace» más de lo que «dice». Sólo al ubicarse en el espacio así «enmarcado», adquieren esta fuerza las palabras improvisadas por el chamán. Pero al propio tiempo, este mismo espacio, creado de nuevo cada vez, aparece como un primer enunciado ritual no verbal, como si tuviera primero que integrar y dar a ver lo no-verbal metafórico del proceso primario del espíritu, antes de acoger el proceso secundario de la palabra (Bateson 1977).

Por el contrario, el saber ritual de las mujeres está conectado en su totalidad a este orden estable que se opone a la inestabilidad y a la perpetua movilidad del universo de los Jais. Es un «saber hacer» fijo y repetitivo, contrariamente al «saber vivir» y al «saber comunicar» de las experiencias siempre renovadas, propias del chamán, Esencialmente gestual y melódico, este saber femenino pobre en palabras se adquiere «en la práctica», ningún aprendizaje suscita la capacidad de producir nuevos enunciados, ni la de conocer los mitos en los que se arraigan estos rituales.

Como hemos visto, la especificidad ritual de las mujeres sólo está vinculada a los cambios irreversibles y constantemente visibles que el tiempo efectúa en sus cuerpos, y al estatuto de punto de unión entre vida y muerte, entre masculino y femenino que el pensamiento emberá atribuye a la menopausia. Así, contrariamente al chamán, la norma social no les impone en absoluto la obligación de «probar» fuera del espacio-tiempo ritual su -normalidad», su reversibilidad hacia el estatus cotidiano; este último y su identidad ritual se piensan en continuidad. Asimismo, nadie puede «romper» su poder, que todas las mujeres adultas comparten hasta cierto punto. Las mujeres aparecen por tanto como «no-especialistas» y ritualmente *inter*cambiables, contrariamente al chamán cuyo poder y saber son solitarios e individualizados: la lucha permanente contra los demás chamanes es constitutiva de su ser.

A guisa de conclusión

Así pues, la fijeza ritual aparece vinculada aquí a la intercambiabilidad, al carácter «colectivo» del saber ritual, mientras que la improvisación parece estar marcada por el signo de la individualidad y corresponde al carácter solitario y no intercambiable de la alteridad ritual, en discontinuidad con el espacio-tiempo cotidiano. El enmarcamiento estable de la actividad ritual chamánica corresponde a lo que el pensamiento emberá reconoce como un orden general del universo, orden transcontextual siempre válido, independiente de cualquier cambio, sustraído a cualquier azar. En cambio, de lo que se hace cargo su improvisación —suscitada por las metamorfosis dirigidas que su aprendizaje inscribe en su identidad— es precisamente del control de lo azaroso, de la adaptación al cambio o del control del mismo, cambio que, para este pensamiento, todo desorden -aún vencido— hace sufrir al medio ambiente. La movilización, para las necesidades de una curación, de entidades extra étnicas siempre renovadas como Jais la acogida en una ceremonia de Jais «no llamados», constituyen otros tantos signos de este azar.

El estatus de enfermos para los que la curación significa a menudo reorganizar componentes de su ser (Jaure) y cambiar de nombre, también muestra ostensiblemente cómo esta reversibilidad apunta una cierta transformación que parece aquí ser el principio mismo de las actuaciones chamánicas; si estos enfermos sanan, en efecto, no serán ni completamente los mismos que antes de su enfermedad, ni totalmente distintos. Por ello, lo que se juega entre enmarcamiento ritual estable e improvisación chamánica no es en absoluto el restablecimiento de un statu quo anterior no cambiado, ni el volver a crear una adecuación entre el universo humano presente y un orden extra humano intemporal. Se trata

antes bien de tejer y de dominar un cierto tipo de relación entre desorden y orden, entre cambio y permanencia, sin que lo azaroso se vea privado de todo estatus, y sin que se neutralice su dinámica en cuanto a reorganizar el estado del mundo.

La extraordinaria vivacidad y plasticidad del fenómeno chamánico a través de las culturas y de las organizaciones sociales sumamente diversificadas (Hamayon 1982 y 1987) tal vez se base precisamente en esta notable capacidad de hacerse cargo de lo azaroso, de controlar el cambio, de construir lo reversible en y sobre lo irreversible, mediante una visión del mundo que piensa la improvisación como un modo de acción fundamental. El examen de la relación entre modo ritual fijado y modo ritual personalizado entre los emberá incita a pensar que sería interesante el que una reflexión general sobre la naturaleza del ritual interrogara más sistemáticamente el estatus, los lugares y el reconocimiento que cada sistema de pensamiento adscribe a lo reversible y a lo irreversible, tanto en los campos de realidad en los que se despliegan los rituales como en la identidad de los protagonistas rituales. ¿Hasta qué punto, una vez establecida la especificidad ritual, marca ésta al oficiante en su vida cotidiana? Si este mareaje es importante, ocurre como si el sistema de pensamiento sugiriera que su especificidad es reversible; si es más discreto, la reversibilidad puede encontrarse más reconocida, En el primer caso, todo parecería indicar que la posibilidad y la legitimidad de la improvisación ritual se ignoraran, negaran o minimizaran; en el segundo, ilustrado entre otros por ciertos sistemas chamánicos, se podría como mínimo tolerar dicha posibilidad}' legitimidad. Ocurre asimismo como si a un aprendizaje ritual formal, de tipo exegético, a un saber ritual llevado a un nivel consciente y formulado discursivamente, correspondiera una mayor irreversibilidad, dispositivos sociales más rígidos en el señalamiento de la especificidad ritual de los oficiantes, y un ámbito de realidad mas amplio y general para desplegar la eficacia ritual.

Paralelamente, un saber ritual no sometido a un sistemático aprendizaje exegético, basado en un saber tácito poco discursiva del que constituiría la ampliación, podría implicar un menor señalamiento de la especificidad ritual en la cotidianidad, así como un ámbito de realidad más circunscrito para la eficacia simbólica.

Por otra parte, las características del espacio ritual también parecen estar vinculadas al estatus de la improvisación; un espacio ritual permanente (del tipo -templo») tendría como corolario un menor reconocimiento de la misma, mientras que una concepción de este espacio que lo postula como «móvil» y reconstruido cada vez, ofrecería un terreno más privilegiado al surgimiento y a la aceptación de una cierta improvisación de los oficiantes.

Sean cuales sean el estatus y el reconocimiento otorgados a la fijeza y a la improvisación, el ritual siempre parece arrastrar un excedente de significaciones en comparación con su objetivo explícito y con su exégesis, si existe. Quizás sea esta aura de significaciones divergentes y ambiguas en torno a su eje central de metas y/o exégesis lo que le da el carácter de inconcluso que permite reactivar permanentemente la máquina ritual; carácter inacabado que nos parece constitutivo de la naturaleza misma del ritual.

Precolumbian design motifs in Inga chumbes

RONALD J. DUNCAN
Antropólogo, PH.D.
Mabee-Gerrer Museum
Shawnee, Okiahoma
U.S.A.

The position of European-oriented art historians has traditionally been that the survival of precolumbian art motifs in the Colonial Period was so rare that it was not necessary to study the subject. This is, in fact, a continuation of the original European attitude that led to the colonial attempt to erase all vestiges of the prehispanic imagination. In part the inability to see precolumbian survivals has been an ethnocentric problem of looking at European art forms, such as religious painting and sculpture, rather than looking at the surviving precolumbian art forms, such as *chumbes or* ceramics. However, the problem goes further because precolumbian elements can be identified in colonial religious art, frequently synthesized with European elements.

When George Kubler was asked to write an article on "the survival of native art motifs into the Colonial Period" he emphasized the reverse. "Such survivals are so few and scattered that their assembling requires an enormous expenditure for a minimal yield, like a search for the fragments of a deep-lying shipwreck... The triumph of one culture over another is usually marked by the virtual cessation of the art of the vanquished and its replacement by the art of the conqueror." (Reese, 1985:66). This position overlooks the fact that although political and military conquests can have clearly defined winners and losers, culture is not subject to the same dynamic of absoluteness. Cultures synthesize and acculturate, and a "conqueror[w] cannot simply unplug one culture and plug in a new one, as can be done with armies or governments.

In the process of synthesis, which occurs in a contact situation, elements of both cultures are adopted and survive. A broader view of material culture which permits an evaluation of the use of visual elements, such as line, form, sign, and composition can identify intercultural influences (precolumbian, Spanish, or Muslim) that formed visual expression during the Colonial Period. These elements of graphic design in material culture could have had greater survival possibilities between the precontact and postcontact periods. The precolumbian motifs portrayed in gold work in the northern Andean region had little survival possibility under the Spanish because of their mythological content. However, many of the geometric design elements used in precolumbian ceramics were not obviously mythological and could have more easily survived into the Colonial Period. The abstraction of the geometric designs would not have represented an iconographic threat to the figurative orientation of the Spanish, and, in fact, it was even compatible with the geometric based Muslim designs with which the Iberians were familiar.

As a colonial area, Nueva Granada was somewhat marginal to Spanish interests when compared to Mexico and Peru. The skilled artisans were not brought to Nueva Granada to install European technology to the same degree that ocurred in those richer areas of the Americas. As a result, the indigenous artisans could have retained an important role for a longer period of time in the creation of the craft related visual arts in Colombia. The result would have been more reliance on locally produced material culture and more independence of penninsular influences that the richer areas would have had. In fact, indigenous arts practiced in contemporary indigenous communities indicate that some aspects of cultural continuity may never have been interrupted.

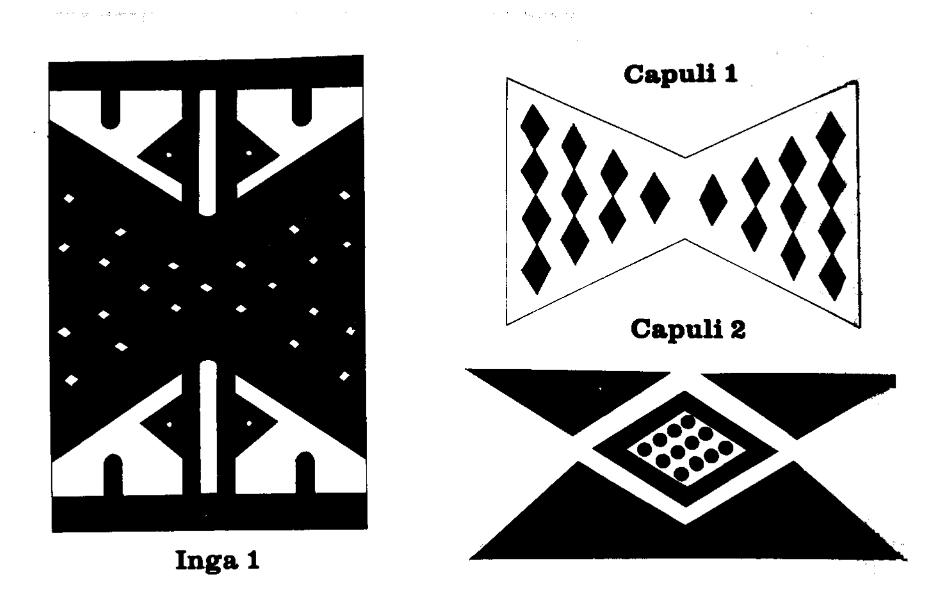
Precolumbian parallels can be documented in the designs used by the Inga of Santiago, Putumayo in contemporary weavings of chumbes, specifically the use of geometric design elements that coincide with motifs employed in the prehispanic ceramics of Nariño. A one to one correlation cannot be established between the Inga and any specific precolumbian archaeological complex, but the Inga are and were participants in this cultural region and would have had access to the cultural information available to the other groups in the area. Contemporary, historic, and prehistoric groups that have made up this cultural area include among others the Sibundoys, the Pastos, the Quillacingas, and the people of the Capuli, Piartal, and Tuza complexes, In the Capuli ceramics there are representations of men wearing over the shoulder sashes that look like double width *chumbes* and representations of women wearing skirts that may have been held in place by *chumbes* similar to the usage of contemporary women. The *chumbe* sashes of the Capuli did have geometric designs strung together in linear fashion similar to the contemporary versions.

The following comparisons of the graphic design similarities between the Inga and precolumbian groups is made with the intention of establishing indications of possible retention and evolution of specific visual motifs. The Inga information was gathered by Mr. Benjamin Jacanamijoy Tisoy as a research project for the current author. The information was collected from two of the oldest members of the Inga community, both recognized as masters of the art, the grandmother of Mr. Jacanamijoy (Concepcion Tisoy de Tisoy) and her sister (Rosalia Tisoy de Guerrero). Among the Inga people design is related to the importance of the family and the relations-hip of the people to nature. The *rombo or huigsa* (stomach or womb) is the basis of inga design, and all of the individual graphic forms are related to the family setting and the life stile of the community (Jacanamuoy ms: 4).

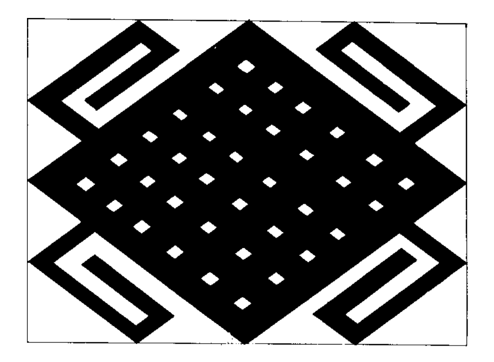
The primary design motifs among the Inga are the butterfly or hourglass, the diamond, the triangle, parallel lines, the X or cross-bar, and the scroll. The motif used in Inga 1, which represents the womb of the pregnant woman, is the same design found in precolumbian ceramics where it has been identified as the butterfly, as shown here in Capuli 1. This design is also called a closed stomach with a yellow flower, *huigsa-rustugtoa.* It consists of a butterfly or hourglass design, and it is composed of two triangles apex to apex, or it can be seen as the two halves of a diamond rejoined at the points. The graphic element representing the yellow flower consists of two triangles juxtaposed in the

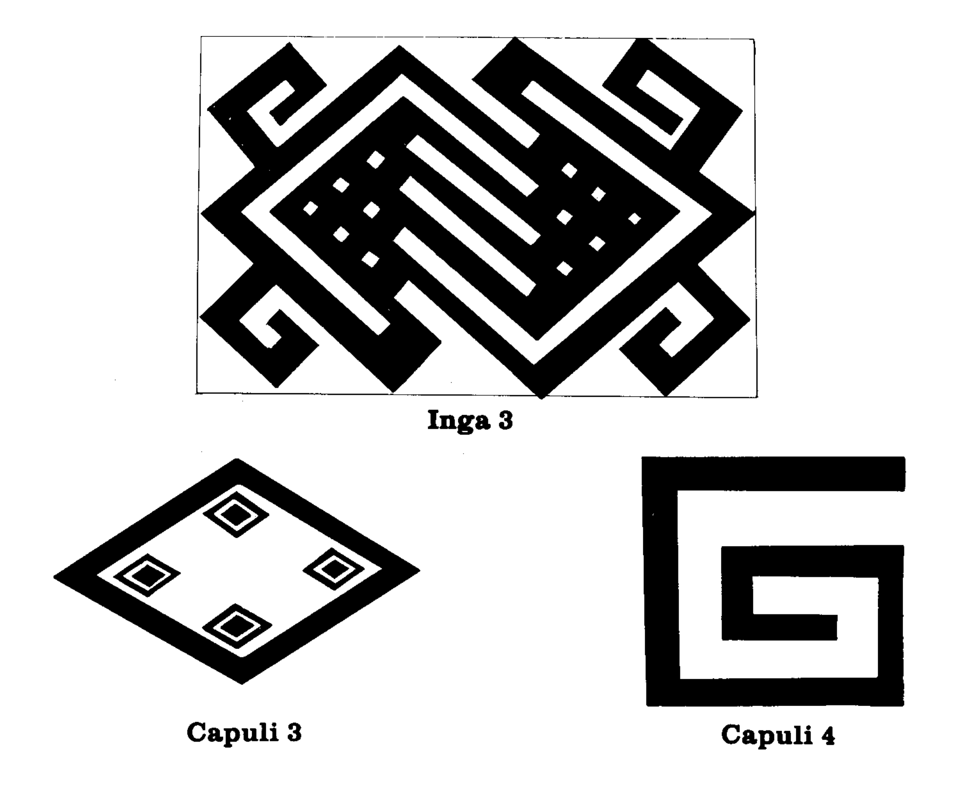
form of a diamond split across the middle. The warp and woof make a crosshatch similar to the one that can be seen in Tuza ceramic designs.

The Capuli 1 design includes internal diamonds which give the same visual effect of the weave pattern in the Inga version. The compositional principle of putting the butterfly and diamond shapes together in a complementary fashion with the diamond filling the negative space left by the buterfly can be seen in both Inga 1 and Capuli 2.



The stomach is represented by the diamond shape as seen in Inga 2. This is the stomach with a three in spiral form, and it refers to the father, mother, and child. The name of the design is *huigsa kmisa huingoa.* The diamond is a common precolumbian form, and it is represented in Capuli 3 with the characteristic internal diamonds, which frequently appear in a row format similar to the weave pattern in the Inga design. This weave pattern could also be interpreted as a cross-hatch design. The scroll in the Inga piece is similar to the angular spiral as scroll in Capuli 4. The scroll appears in the *chumbe* sashes among the Capuli, The Inga 3 design is a variation on the closed diamond shape, and it is called the open stomach, which shows the ribs represented by, four parallel lines. The name is *kimsa rosca* h*uigsa pasca y costillas*





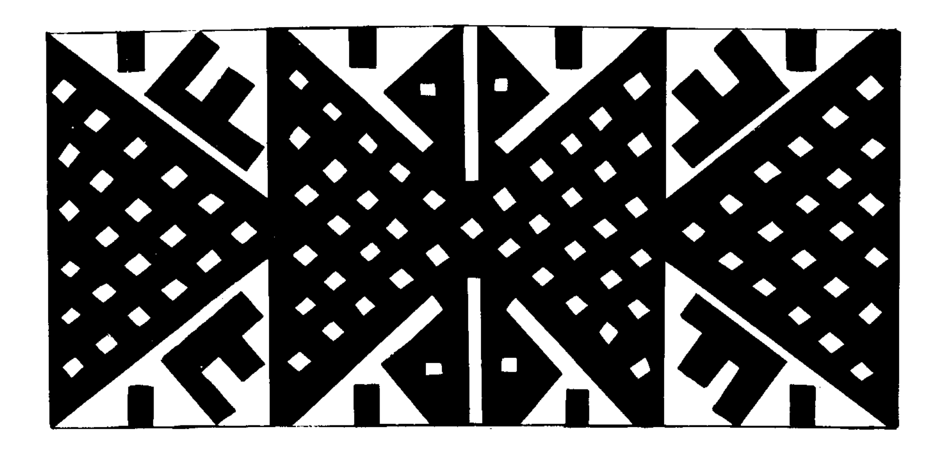
Inga 3

Capuli 3

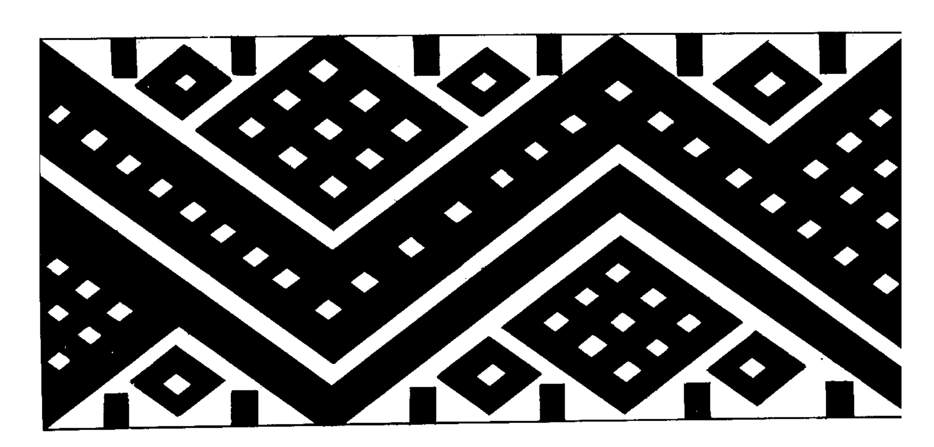
Capuli 4

A variation on the theme of the stomach can be seen in Inga 4. It is the closed stomach/womb design *(huigsa huichca)* which includes feathers. The centerpiece of the design represents the womb of the pregnant woman with the yellow flower element, then triangles with a forked feather design can repeat as desired off either end. The repetition of modules is a characteristic design feature of Capuli and Piartal ware, and one example can be seen in Piartal. The forked designs used in Piartal and Tuza ware, and an example is given in Piartal 3.

Inga 5 is the end of the stomach which is a complex pattern, including dualism and number patterning. The two larger diamonds and the six smaller ones located along the outer edges of the design represent contrasting sets in that the two prominent diamonds offset each other, and the large diamonds also offset the small ones. The smaller diamonds function to fill in the design, and they are placed along each side of the larger diamonds to fill in the space between the diamond and the straight edged border, and in a comparable way small diamonds complement the triangles at the end of the design. The zigzag lines are two triangles juxtaposed side by side, and each of the lines terminates in a triangle. This play of complementary triangles and diamonds can also be seen in Capuli 5.

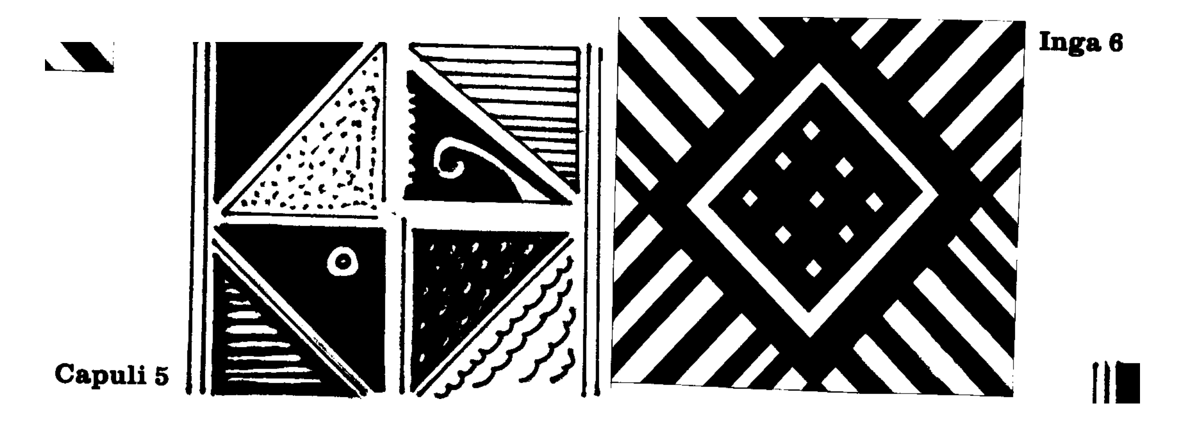


Inga 4



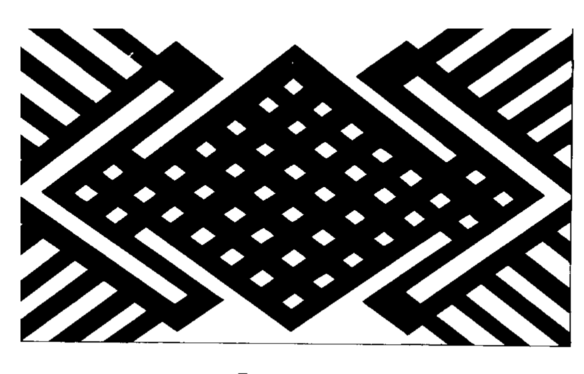
Inga 5

The avian series in the *chumbes* introduces the design element of parallel lines which represent feathers. The graphic device can be seen in the plumage of the *matachín* in the Inga designs 6, 7 and 8, and it is also used to depict wing feathers in Inga 9 and 10. Inga 6 represents the head of the matachin with plumage as seen within a diamond, with parallel lines radiating outward.



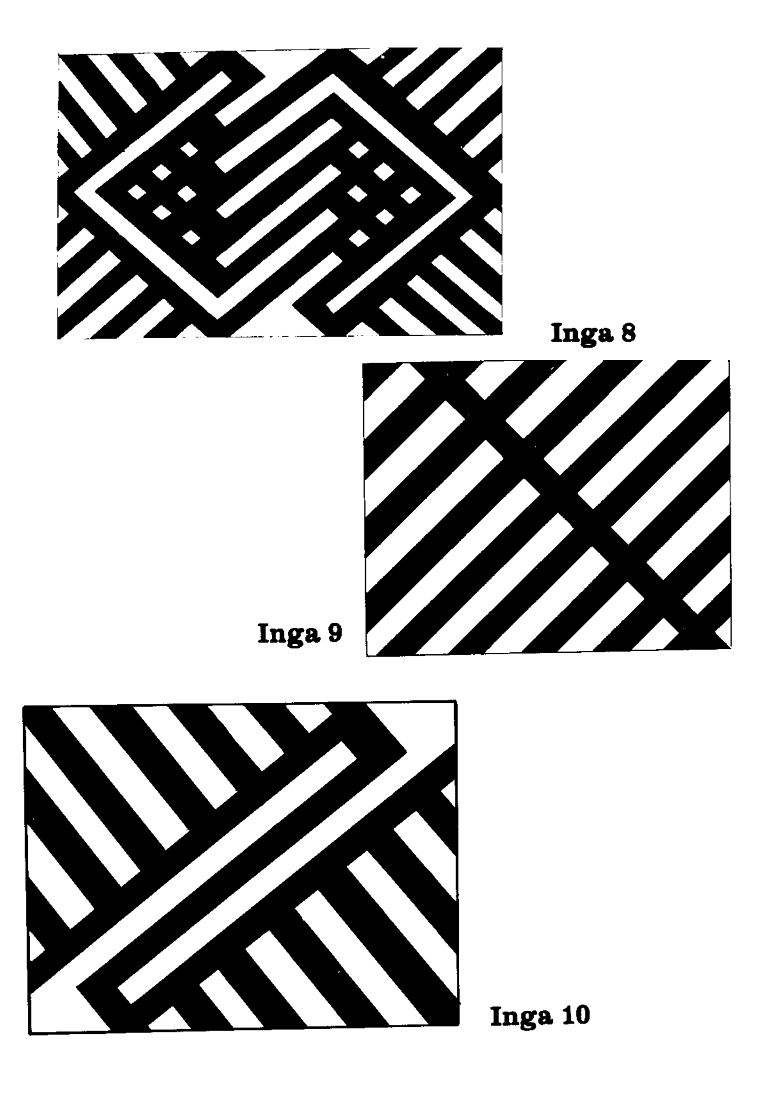
Capuli 5 is a parallel line design in a row and column format. This is a double butterfly within a diamond. The parallel lines radiate out from the wing edge. This design is shown here for its graphic elements, and there is no interpretation that the parallel lines have the same iconographic significance.

Inga 7 is a variation of the head of the *matachín* design with a closed stomach. The name is *matachín huma huigsa huichca.* Inga 8 is the head of the *matachín* with an open stomach showing the ribs.

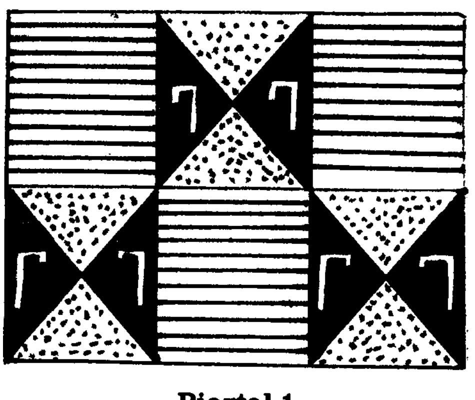


Inga 7

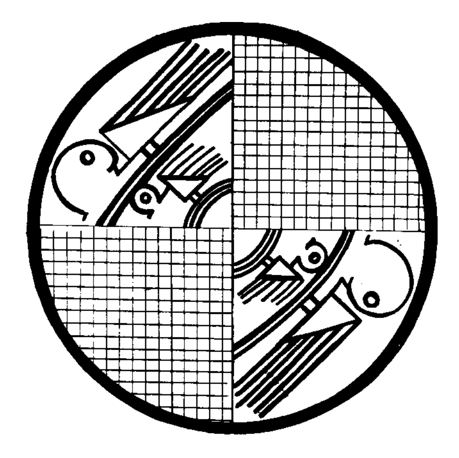
Number patterning is important in these designs, Inga 7 and 8 have eleven lines off each end of the design, and Inga 6 has twenty two lines circling it. The chicken wing designs in Inga 9 and 10 use 11 or 12 lines to make up each unit of lines.



The parallel line device was also used extensively in precolumbian design, and it was used to depict feathers. Similar to Inga usage, ten or eleven lines commonly make up the sets of parallel lines in Capuli and Piartal design. In both Capulí 5 and Piartal 1 the parallel lines come off the outer edge of the butterfly design and seem to be used in a decorative rather than iconic intention. A visual device similar to the Inga and Piartal designs is also used by Native American groups m the U.S. Southwest to represent feathers. In Tuza 1 a set of three parallel lines represent the wing feathers of a stylized avian form, and a second set of three represent the tail feathers.



Piartal 1

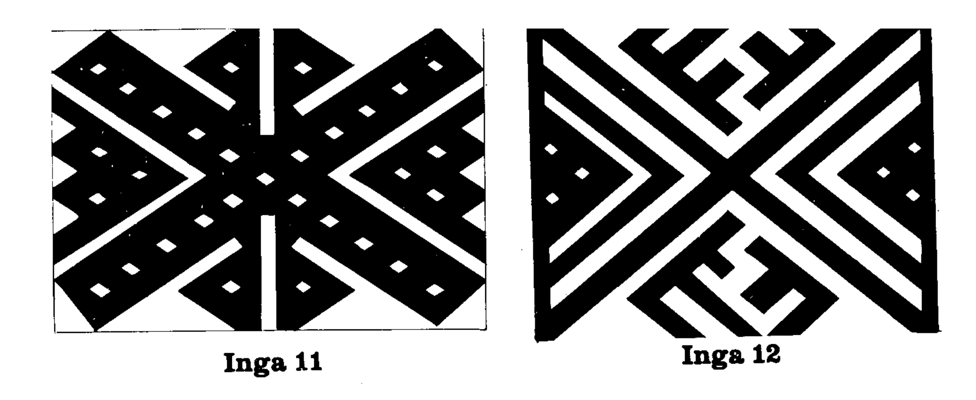


Tuza 1

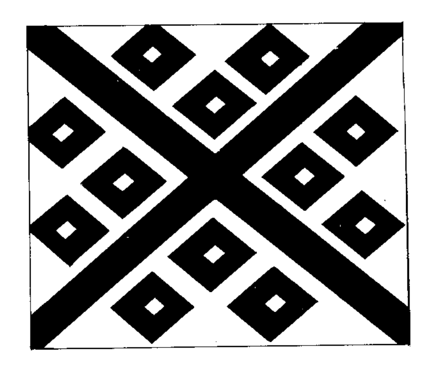
The crossed bars or X design in the chumbes can be seen in Inga 11 to 14. The crossed bar design is essentially the same as the double butterfly of the Capulí and Piartal ware. Inga 11 includes the representation of the yellow flower and triangular shaped heads with hair. Inga 12 includes the triangular heads without hair and the representation of feathers, as in Piartal 3.

In Inga 13 three diamonds fill each quadrant formed by the crossed bars, making a total of twelve. This kind of composition is characteristic of precolumbian ware, and an example can be seen in CapuU 1 and Piartal 2. The Inga 14 design is more complex, including three triangular heads at each terminus. Two quadrants formed by the crossed bars are filled by triangles, representing the stomach, and the other two quadrants are filled by the graphic element representing feathers. The representation of feathers in Inga 12 and 14 is similar to the scroll design shown in Piartal 3.

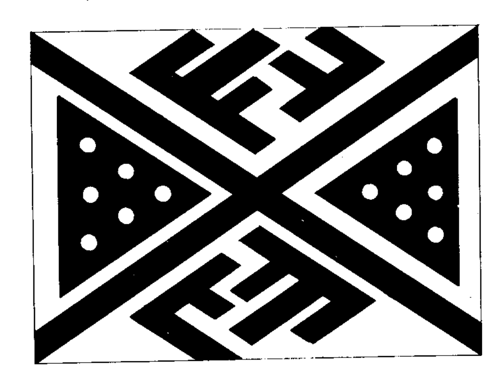
The precolumbian crossed bars or X design can be seen in Piartal 2. Diamonds fill two quadrants of the design, and weave like dots fill the other two quadrants. This is a double butterfly design, and Its four quadrants represent the four cardinal directions. It is also surrounded by four boundary lines. Piartal 3 shows a precolumbian motif similar to the feather scroll used by the Inga designers.



Inga 11 Inga 12

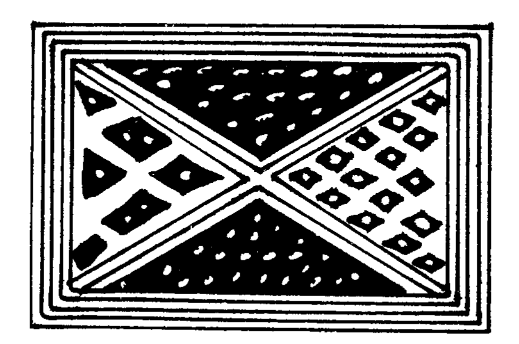


Inga 13



Inga 14

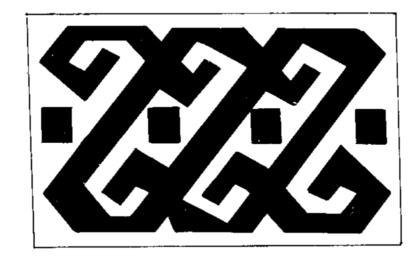
In the Inga *chumbes* the scroll design is shown as a double reversing scroll, which is called the Z design, and it may be represented either horizontally or vertically, as can be seen in Inga 15 and 16. One variation of the precolumbian scroll can be seen in Piartal 3.



Piartal 2



Piartal 3



Inga 15



Inga 16



In conclusion, it can be said that the major graphic motifs of Inga *chumbe* design have parallels in precolumbian art, specifically the butterfly shape, the diamond, the spiral or scroll, repeated parallel lines, and crossed bars. Many of the Inga principles of composition also have precolumbian parallels, such as the use of diamonds and triangles to complement the outer spaces in the crossed bars pattern, the use of small diamonds to fill the inner spaces of larger ones, the repetition of identical modules in row formats, and the importance of number patterning in design. The fact that *chumbes* were worn as sashes by precolumbian figures in Capulí ceramics indicates a long tradition of this weaving form in the region. The similar usage of *chumbes,* of graphic motifs, and of principles of composition indicate parallels too strong to have been accidental coincidence. The Inga

seem to be using the same core of assumptions about design that was used by precolumbian designers in Nariño. In fact, rather than finding "fragments of a deep-lying shipwreck" it seems that major elements of a precolumbian system of design have survived.

Etnobiología: Síntesis Teórica

EGLEE LÓPEZ DEL POZO
Antropóloga Msc.
Departamento de Antropología
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC)
Caracas

Este artículo resume los planteamientos teóricos de la Etnobiología representados por dos modelos: universalista taxonómico y relativista perceptual. Describe las explicaciones que estos modelos dan al ordenamiento del dominio biológico por los grupos humanos. Se señala que la inclusión de variables biológicas, ecológicas, cognitivas y culturales explican más efectivamente las etnotaxonomías biológicas.

Sea para crear o aprehender significados, los grupos humanos han desarrollado respuestas reflejando su relación con animales y plantas a través de elaboraciones cognitivas expresadas en formas de organizar la realidad objetiva. Estas elaboraciones han motivado en la Antropología un cuerpo de investigaciones para reconocer los procesos lógico-mentales y socio-culturales que las generan. Esto es, explicar la ontología de los ordenamientos de plantas y animales elaborados por los hombres.

En los trabajos orientados con ese fin permanece una premisa hipotética biológica aun polémica y que puede resumirse así: la naturaleza es una entidad ordenada con principios y lógicas inherentes que el hombre debe conocer para apelar eficientemente. Los organismos biológicos son discontinuidades naturales particularizadas substantivamente por caracteres morfo-fisiológicos (López 1990:37).

La premisa bosquejada ha impulsado al menos dos planteamientos globales en la teoría etnobiológica. Por una parte se contempla la necesidad inherente en el hombre por aprehender un tipo de orden relativo, más allá del conocimiento de la entidad natural para permitir la subsistencia. Es decir, el descubrir la lógica natural relativa a un ambiente determinado y traducirla en términos humanos sin otro objetivo que el orden mismo. Se infieren además procesos lógico-mentales homogéneos a la raza humana (Berlín et al 1974). Por otra parte, se plantea el explicar los ordenamientos en términos relativos y utilitarios. Las discontinuidades naturales de un ambiente serán objeto de procesos selectivos por parte de los individuos humanos en virtud de imperativos perceptuales y utilitarios. Los organismos biológicos son identificados y organizados a partir del contacto que tenga lugar entre ellos y los humanos, pero están signados y nominados dada su contribución diaria a la reproducción de las condiciones socio-culturales (Hunn 1982).

Ambas perspectivas pretenden comprender y explicar los ordenamientos de las bioformas en *términos de los nativos mismos* y traducirlas al lenguaje del analista. Esto constituye la raíz de un paradigma en las ciencias sociales y se aviene a la línea de pensamiento de la metodología denominada Etnociencia (Sturtevant 1964), Etnosemántica o Semántica Etnográfica (Berlín 1970).

Desarrollada desde mediados de este siglo, la *Etnociencia* fue inicialmente una metodología lingüística (Berlín 1970:3). Su objetivo es abstraer y explicar los ordenamientos nativos acerca de sus concepciones: conceptualización y organización de objetos, actividades y sucesos que comprenden el universo de un grupo humano (Sturtevant 1964). Plantea cuatro premisas básicas: la cultura es un constructo mental que subyace a la conducta social; cada cultura debe estudiarse como un universo estructural único; la estructura de un código cultural puede descubrirse aplicando procedimientos inductivos sistemáticos a un corpus de evidencia; los datos principales del análisis etnográfico son las aseveraciones de los informantes acerca del código y registros de su conducta oral (cf. Keesing 1972:301).

La metodología etnocientífica está basada sobre una distinción epistemológica entre los puntos de vista del nativo y el analista conocida como perspectivas *emic* y *etic.* Estas nominaciones devienen de un instrumento analítico utilizado en la lingüística descriptiva (fonología) para diferenciar el nivel de observación (fonético) del nivel de análisis (fonémico) de un lenguaje hablado (Zent 1988:4). La extensión de la concepción emic/etic a otros campos antropológicos, se atribuye a Kenneth Pike, para quien, todas las actividades humanas intencionales están estructuradas, siendo isomórficas la organización de la cultura lingüística y la cultura no-lingüística (Zent 1988:10), En el campo etnográfico se adoptan las premisas básicas de la metodología etnocientífica a través del diseño de la metodología del *análisis componenda!* (Conkiin 1955; Frake 1962; para críticas cf. Harris 1974; Ellen 1979), puntualizando el interés de revelar la estructura semántica y contenido de los sistemas terminológicos (Zent 1988:11).

El análisis componencial consiste en primera instancia en la escogencia de un dominio semántico considerado relevante por los portadores de la cultura estudiada (Sturtevant 1964). Ello implica descubrir los limites semánticos y la estructura interna del dominio seleccionado. Un segundo paso, es la colección exhaustiva de un cuerpo de términos que nominen los referentes de tal dominio. Esto se lleva a cabo mediante preguntas recurrentes (¿Cuáles son los nombres de tales tipos de..?) o frente a los referentes (¿Cuál es el nombre de esto?) estimulando respuestas categóricas a niveles de inclusividad (relaciones verticales entre los referentes: Planta-Arbol-Pino etc.) o exclusividad (relaciones horizontales entre los referentes; Arboles: Pino, Sauce etc.; Bricker 1973:69-71).

Esta actividad interrogatoria puede realizarse mediante dos procedimientos considerados epistemológicamente conflictivos (Berlín 1970:3). Por una parte está el *white room* que defiende la construcción artificial de situaciones controladas aislando al informante de los referentes inmediatos y centrando el intercambio verbal en los esquemas de preguntas (Metzger & WÜliams 1966). Por otra parte, está la observación de la conducta del informante en relación al dominio estudiado, y la participación cotidiana del etnógrafo. Tal procedimiento, denominado *grass hut* pretende contextualizar la actividad dentro de esquemas de referencia culturalmente válidos para los informantes (cf. Frake 1977).

Los *lexemas* (términos que distinguen agrupamientos de objetos), son segregados delimitados sobre la base de criterios diferenciales semánticos, son mutuamente exclusivos y constituyen clases formadas por series de contrastes (Conklin 1962: 121). Una vez registrados los lexemas se diseccionan en dimensiones de contraste semántico o atributos criteriales para especificar el mínimo de rasgos que diferencian a los segregados de una serie. Una dimensión contiene dos o mas valores de contraste (componentes de significado distintivo) y cada segregado se define por la combinación de sus componentes. Cuando las definiciones componenciales y las dimensiones de contraste de los segregados se identifican, la serie lexical y su campo semántico pueden diagramarse. La estructura de dominios lexicales varía (taxonomías, paradigmas, partonomías, claves) de acuerdo a la forma en que se contrastan y combinan las dimensiones semánticas, y de los tipos de organizaciones y relaciones entre los miembros segregados (Zent 1988:11-12).

El modelo taxonómico universal

La clasificación, la nomenclatura y la identificación son las áreas principales cubiertas por los etnobiólogos (Berlín 1973:260). La clasificación trata los principios que rigen la organización lógica (estructura) de los individuos biológicos en las mentes nativas; se genera por las relaciones intra e ínter individuales entre los miembros del dominio biológico y usualmente han dado lugar a taxonomías. La nomenclatura es la descripción de los principios lingüísticos y semánticos que nominan a las clases conceptualmente reconocidas en un lenguaje. La identificación consiste en la comprensión de los caracteres perceptuales empleados para ubicar aun organismo en una clase particular (Berlín 1973: 261-262). Lastres áreas conjugan los criterios para definir los límites de un segregado: taxonómicos, lingüísticos nomenclaturales y psicológicos (Hays 1983:608-9).

Las taxonomías integran análisis en dos niveles de abstracción: semántico y estructural. La estructura taxonómica es la entidad formal o lógica que subyace en una taxonomía bajo condiciones empíricas (Kay 1971:868). El nivel semántico comprende la inclusión de la serie de lexemas y sus contrastes: la asociación entre la realidad conceptual (el significado o la relación del signo a otros signos en la serie) y el referente (relación del signo a la realidad material).

Siguiendo la vena de la sistemática biológica, la Etnobiologia intenta aprehender las clasificaciones nativas entendidas como sistema. El sistema es una totalidad de individuos interrelacionados por asociaciones de contigüidad y/o similitud que definen la estructura taxonómica. Las asociaciones contiguas son relaciones estructurales y funcionales entre individuos que pertenecen a la misma *Gestait*, las asociaciones por similitud consisten en la agrupación de individuos en virtud de sus características comunes (Simpson 1961:3).

Los principios formales de la estructura taxonómica etnobiológica se generan en la definición de *taxón* (segregado, clase). Tomando parcialmente las nociones biosistem áticas, se plantean dos componentes que definen las estructuras etno-taxonómicas; constituyen series finitas jerárquicas de taxa y están sustentadas por la relación de inclusión estricta de la que deriva la relación de precedencia inmediata (Kay 1971:868-9). Estos

componentes deben satisfacer dos axiomas: incluir en la serie finita de taxa un miembro generador (planta, animal), y permitir el fraccionamiento de las series en subseries estrictamente delimitadas (árbol-Pino-Pino amarillo, etc.). Los axiomas derivan la noción de *contraste, o* la asociación horizontal relativa entre los taxa de acuerdo a la posición que ocupen (inclusión, directo, indirecto, terminal y genérico; Kay 1971:877-8).

El registro lexical de los segregados se ha tomado como una cierta guía para establecer el status cognitivo en los sistemas clasificatorios (Berlín et al 1974; 27; Healey 1978/9:362). Desde los trabajos pioneros (Conklin 1962:120-37), se destacaron las dimensiones de contraste semánticas, sintácticas e inclusivas de las unidades lingüísticas de acuerdo al número de sus constituyentes lexicales: lexemas simples o primarios (un constituyente) y lexemas complejos o secundarios (más de un constituyente). Los lexemas primarios pueden ser de dos tipos, productivos-analizables, aquellos que reflejan a sus referentes (Viravirón *Gnaphallium* spp., da lugar a deducir tipos de Viraviras e indica categorías superordinales en base a la dimensión tamaño) o primarios no analizables-improductivos (Say-say *Weinmannia. glabra*, no señala categorías superordinales). En los lexemas secundarios uno de sus constituyentes indica una categoría superordinal de segregados pero se presentan solamente en series de contraste (Berlín et al 1974:28), y aparecen como modificadores del lexema primario (Papa negra, pertenece a la serie de inclusividad signada por el lexema Papa diferenciada por la dimensión de contraste color).

Las diferenciaciones nomenclaturales se conjugan con los principios *estructurales de clasificación etnobiológica* considerados universalmente válidos (Berlín et al 1966:273-4). Tales principios enfatizan la posibilidad de aislar lingüísticamente taxa de variados rangos de inclusividad en todos los lenguajes. Los rangos son niveles jerárquicos mutuamente exclusivos, exhiben grados de diferenciación esencialmente comparables entre unos y otros, pero deben estipularse sobre la base de consideraciones empíricas (Berlín 1976:381). Los taxa se agrupan entre los rangos empíricamente definidos denominados categorías taxonómicas etnobiológicas:

Rangos	0	Unique Beginner (Principio Único)	– Forma de vida
	–	Categoría implícita innominada	
	1	Forma de vida	– Genérico (in-afdiado)
	–	Categoría implícita innominada	
	2	Genérico	– Específico
	3	Específico	– Variedad
	4	Variedad	

Las categorías etnobiológicas están organizadas jerárquicamente y definidas sobre la combinación de criterios taxonómicos, lingüísticos, psicológicos y biológicos (Berlín 1976:382-399). Cada taxa en cada rango son mutuamente exclusivos, excepto el *Principio Único (Unique beginner)* constituido por un solo miembro. Los taxa de la misma categoría se presentan en el mismo rango en una estructura taxonómica, aunque no invariablemente (Berlín et al 1973:214-216; véase Fig. Nª 1).

El rango O ocupado por el *Principio Único (PU)* es el taxón de mayor inclusividad, limita el alcance de un dominio (planta, animal) y se designa con lexemas primarios. Se ha reportado la inexistencia de lexemas que definan este taxón (Stross 1973:109; Bulmer 1974:16; Berlín 1976:385), aunque incluir en el mismo grupo a ciertos individuos delimita la noción innominada del mismo (describiendo atributos compartidos: "todo lo que no se mueve pero crece" señala a las plantas).

El rango 1, corresponde con las *Formas de vida (FV) o* con *Genéricos in-afiliados (Gi).* Las FV son los segregados de mayor inclusividad después del PU, son agrupamientos politípicos, pocos en números absolutos (5 a 10) se nominan con lexemas primarios (árbol, águila) y biológicamente son diversas en extensión. Los segregados de las FV se reconocen perceptualmente mediante la abstracción de pocos atributos biológicos distintivos (Berlín 1976: 385). Los Gi son aquellos segregados monotípicos no incluidos en ningún agrupamiento mayor salvo PU. Se refieren a grupos de individuos considerados aberrantes morfológicamente, poseedores de atributos sin correspondencia a las FV existentes (ej. aves del Género Casuarius, Bulmer 1967). Usualmente, consisten de segregados morfológicamente diversos y altamente polimórficos (Berlín 1976:388-9).

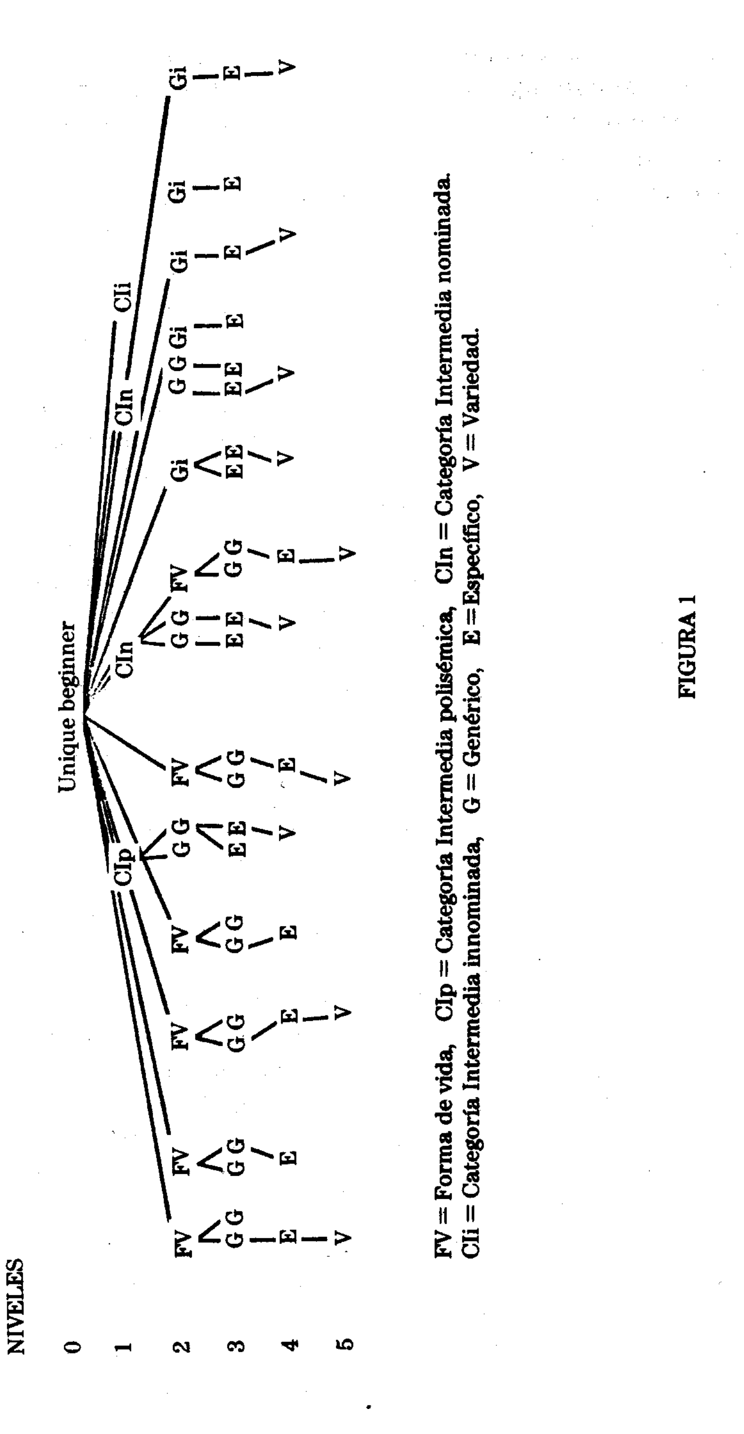


FIGURA 1

Los taxa *Genéricos (G)* ocupan el tercer rango. La mayoría de G son monotípicos, se denominan por lexemas primarios (Cardenal, Roble) y se distinguen perceptualmente por un gran número de atributos morfológicos (Berlín 1976:388-91). Los G son los segregados de menor inclusividad y taxonómicamente están incluidos —no invariablemente— en una de las FV. Estos se corresponderían a las discontinuidades naturales mínimas, equivalentes en la mayoría de los casos a las especies de la Sistemática Biológica (cf. Hunn 1975:320; Bulmer 1979:61). Son numerosos, se dice que conforman el núcleo de los sistemas

clasifícatenos, y se les atribuye la propiedad de ser los primeros reconocidos e identificados por los niños de sociedades no urbanas (cf. Stross 1973:140).

Menos numerosos son los taxa *Específicos (E),* que ocupan el nivel 3 o 4. Están expresados en series de contrastes de pocos miembros incluidos en algún taxón del nivel superior y se diferencian perceptualmente a partir de la abstracción de pocos atributos. Cuando las series están representadas por más de 2 ó 3 miembros, suelen tener importancia cultural (papa, yuca) y corresponden generalmente a las variedades o sub-especies científicas. Se nominan por lexemas secundarios.

Se encuentran ocasionalmente *Categorías Residuales (CR),* que corresponden a segregados monomiales específicos y no son miembros de ninguno de los taxa de contraste específico. Tales monomiales se han denominado *especies tipoy se* refieren al foco de la categoría en cuestión: importancia cultural de los miembros de la clase, mayor distribución o prominencia de los individuos en la clase, etc. (Berlín 1976:393). Las CR pueden encontrarse en organismos de in especificad a y dudosa ubicación dentro de un esquema taxonómico (hongos, algas y liqúenes).

El último nivel está ocupado por los taxa *Variedades (V),* poco frecuentes, reconocidos perceptualmente por la presencia de uno o dos atributos diferenciales entre los miembros de la serie de contraste a la que pertenecen y se denominan mediante lexemas secundarios (maíz morado grande; Berlín et al 1974:25, 1966:274),

Las *Categorías innominadas (CC)* ocupan un nivel intermedio entre el PU y la FV, aunque a veces pueden ocupar otros niveles como entre FVyG (Gal 1973:215). Constituyen categorías inclusivas implícitas que agrupan individuos sobre la base de asociaciones morfológicas y conductuales. Pueden señalar atributos categóricos reflejando sobreposición clasificatoria. Se han explicado apelando el carácter ambiguo a nivel estructural, en virtud del nivel semántico: generarán un FV o un G (Hays 1976:489). Se han descrito categorías intermedias nominadas que preceden a las FV y que parecen originarlas (Hage & Miller 1976).

La estructura taxonómica debe seguir los siguientes principios nomenclaturales: los taxa primarios terminales o incluyendo lexemas secundarios son G; los taxa primarios no terminales que incluyen taxa nominados por lexemas primarios son FV; los taxa marcados por lexemas secundarios terminales incluidos en taxa primarios son E; y los taxa terminales marcados por lexemas secundarios incluidos en taxa marcados por lexemas secundarios son V [Berlín 1976; cf.Bulmer 1979).

Otra postura, considera los agrupamientos de mayor inclusión nominados por términos compuestos de uninominales juxtapuestos (ej. cuadrúpedos domésticos) y a los taxa menos inclusivos por uninominales más un cualificador (Bulmer 1970:1073). Las diferencias teóricas estriban en la delimitación conceptual de taxón y en el rango que ocupa en el sistema el segregado real, para sustentar una concepción ecológica que contextualice y explique cada taxa en su ambiente natural y cultural (Bulmer 1974:11). Según esto, los

segregados de mayor inclusividad son altamente variables en configuración en virtud de concepciones culturales, los criterios definitorios no describen patrones pan-culturales y el rango de posibilidades para delimitar un taxón puede ser casi infinito (Bulmer 1967:6). También al origen de la Sistemática Botánica, los criterios utilitarios y ecológicos que formaban parte de la sabiduría popular determinaron los primeros esquemas clasifícate ríos (ej. Cruciferae, que portan la flor en cruz). Actualmente la discusión sobre los criterios que subyacen al establecimiento de Clases, Ordenes, Familias y Géneros refleja la arbitrariedad de las categorías superinclusivas (López 1990:59-60).

Dos argumentos polémicos en la teoría etnobiológica son su carácter *evolutivo* y universal. El paradigma evolucionista esta implícito en parte del discurso etnobiológico. El tratamiento explícito está definido por un planteamiento correlativo: conocimiento-complejidad. Las premisas correlativas apoyan el desarrollo paralelo entre el proceso clasificatorio taxonómico y la complejidad sociopolítica y económica del grupo humano observado. Esto se concluye a partir de estudios comparativos entre la cantidad de taxa nominados a mayor inclusividad (FV) por un número no despreciable de culturas de todo el mundo y su "grado de evolución cultural" (Brown 1984:50). Tomando nota de la crítica de incluir en el análisis variables ecológicas (Riley 1977:849), se ha señalado una correlación positiva entre las variables señaladas y la diversidad de especies botánicas o zoológicas (Brown 1984:56). Se supone además que las etnoclasificación es de sociedades tecnológicamente complejas sufren transformaciones involutivas observadas en la pérdida de niveles particulares o específicos e incremento en categorías a nivel superior en tanto menor sea la dependencia económica por parte de los grupos humanos de los individuos biológicos (Brown 1984:57; Dougherty 1978; Gal 1973).

La adquisición de FV nominados tiene lugar a través de dos procesos, difusión o innovación (Brown & Witkowski 1982:106). El estudio de la difusión de nominativos incluye reconstrucciones histórico-lingüísticas. En la adquisición por innovación, las estrategias consideradas son la expansión o restricción de referentes (Brown 1984:76), la metáfora (Brown & Witkowski 1982:103) y la descripción (Brown & Chase 1981:66). Los principios que subyacen al desarrollo incremental de las FV comprenden: conjuntividad y oposición binaria, criterio de agrupamiento, dimensión conspicua, y marcamiento. Resulta contradictorio que la universalidad de las etapas evolutivas se defiende en virtud de procesos perceptuales comunes, aunque sea la utilidad el criterio para explicarlas (cf. Randall & Hunn 1984:329). Tampoco resulta suficientemente claro en cual momento de la evolución, los sistemas clasific aterios se hacen más complejos en virtud de la correlación, ni en que punto de la historia evolutiva la complejidad empieza a decrecer (cf. López 1990:68-9).

La *universalidad* del modelo taxonómico se defiende comparando las estructuras clasificatorias etnobiológicas y sistémicas. Los paralelos entre ambos han sido ampliamente destacados (Conkiin 1962:129; Diamond 1966:1103; Bulmer 1970:1072-73; Hunn 1975: 320), algunos de los cuales son los siguientes: a) los procesos discriminatorios de las categorizaciones están basados en criterios morfológicos y conductuales; b) el principio de inclusión taxonómica rige los alcances y explica las posibilidades de ordenamiento en

ambos sistemas clasificatorios; c) la definición de los rangos taxonómicos explica la estructura taxonómica y las diferencias intraindividuales de los organismos clasificados en los dos sistemas (Hunn 1976: 508-9). A pesar de estos paralelos y a la aparente reificación del modelo taxonómico se han señalado agudos cuestionamientos que ponen en duda su asumida universalidad. Uno de los puntos que se destaca es la existencia de estrategias clasificatorias comunes a todos los hombres, no la extensión de un proceso similar caracterizado por esquemas modelados rígidamente (Hunn 1,976:508).

Una de las críticas al modelo es la aludida con el encabezado variación entre *informantes, o* la aceptación generalizada del informante omnisciente (Ellen 1979:337). Se cuestiona la validez de las taxonomías como son presentadas por el analista, en tanto que se asume la uniformidad del conocimiento (Ellen 1979:337; Hays 1979:489; Boster 1981:215; Bulmer 1974:11) o la homogeneidad conceptual entre todos los miembros de una comunidad en niveles cognitivos, sistemas de clasificación y aprehensión del conocimiento (Brown M. 1976:77), niveles contextuales asociados en términos prácticos a usos, situaciones y ambientes ecológicos o económicos (Ellen 1979:348) y niveles perceptuales o las identificaciones de los referentes a partir de ciertos atributos (Stross 1973:139-41; Gal 1973:206; Brown M 1976:76-80; Hays 1976:489-507; Boster 1981:215; Boster & D'Andrade 1989:132).

Críticas como estas estimulan discusiones que cuestionan la validez de un modelo para explicar los procesos que reflejan la relación de plantas-animales y hombres, por lo que se han propuesto respuestas periféricas.

El modelo perceptual de núcleo natural

Son básicamente dos los postulados propuestos inicialmente en la construcción de un modelo perceptual alterno: los taxaetnobiológicos se generan por inducción; y, los seres humanos perciben los organismos como si existiesen en un espacio clasificatorio, siendo definidas las distancias dentro de este espacio mediante similitudes y diferencias entre los individuos que lo conforman a partir de caracteres morfológicos y conductuales (Hunn 1976:515).

Ambos postulados descansan sobre el proceso de formación de conceptos a través de la inducción o deducción, siendo los atributos los que definen cual interviene en la delimitación de un fenómeno. Se conceptualizan dos tipos de atributos, abstractos (mayor aplica-bilidad a un gran número de dominios: color, forma) y concretos. Los primeros se asocian a la deducción, la cual genera categorías a priori que siguen los enunciados de una(s) regla(s). El proceso inductivo, asociado a los rasgos concretos, tiene lugar por la aprehensión total o unitaria de un objeto o ente *(Gestait).* La concepción global de un objeto estimula la expectativa de rasgos, o la posibilidad de predecir qué atributos tendrá un objeto a partir de percepciones previas. Los conceptos deductivos recurren a la *Reducción de Atributos:* se requiere poca definición de atributos para definir un objeto o ente. El *Registro Configurativo,* es la técnica que toma parte en la formación inductiva de

conceptos: el enfatizar un atributo en lugar de la concatenación de varios atributos. No puede determinarse una definición explícita de conceptos inductivos, pues las configuraciones que resultan de ellos se construyen como únicos a cada concepto. En base a estas nociones se califica a las taxonomías como sistemas clasificatorios no necesariamente deductivos (Hunn 1976:508-9, véase Fig. N^{Q} 2).

En el segundo postulado se definen como metafóricos el espacio clasificatorio y las distancias relativas entre perceptos (entes u objetos perceptualmente aprehendidos), susceptibles a tratamientos algebraicos. Estas concepciones provienen de la sistemática biológica, en donde un vacío decidido consiste en la diferencia entre taxa, lo que justifica la aceptación de agrupamientos no-arbitrarios. Hunn, deduce que la existencia de discontinuidades naturales reconocidas permite inferir grados de divergencia dentro y entre los taxa implicando espacios clasificatorios a partir de similitudes/diferencias globales (1976). Describe entonces dos modelos perceptuales capaces de explicar algunos de los cuestionamientos del modelo taxonómico: 1 > *modelo formalmente adecuado pero descriptivamente limitado; y 2 > modelo de radio de distancias* (véase Fig. N" 3).

1. Este modelo concibe a U la serie de todos los perceptos en un espacio individual. Siendo d(x,y) la distancia entre dos perceptos directamente proporcional [d(x,y)d(y,x)], los elementos de una serie parcialmente ordenada dentro de un espacio clasificatorio constituyen la diferencia percibida entre pares de perceptos, no perceptos per se. Las diferencias entre un punto dado y los restantes son directamente comparables y están ordenadas por la relación mayor que o igual a ($^{<}$). Con ello se enfatiza la capacidad humana para discriminar las diferencias entre los perceptos y ponderar sus valoraciones como gradientes diferenciales.

Esta estructura define un pre-taxón de naturaleza permeable, susceptible a aceptar perceptos que comprendan distancias análogas o menores [d (x,y) < d (x,z)]. Tal estructura como *taxonómica* no condiciona la naturaleza de las relaciones entre los pre-taxa: la serie de todos los pre-taxa incluidos en un pre-taxón no necesariamente constituyen un fraccionamiento de un pre-taxón super-ordinal. La formulación del pre-taxón permite explicar fenómenos que el modelo taxonómico trata insatisfactoriamente (taxa residuales, áreas vacías del espacio clasificatorio, transitividad). Hunn contradice su primer postulado y acepta que taxa supra-genéricos no siempre se generan por inducción en cuyo caso la transitividad es difícilmente mantenida (Hunn 1976:511-517). Asigna en cambio, al origen de las FV procesos deductivos a través de la valoración de atributos abstractos (hábito del tallo o tamaño/color de las hojas) únicos para cada pre-taxón, para delimitar una FV.

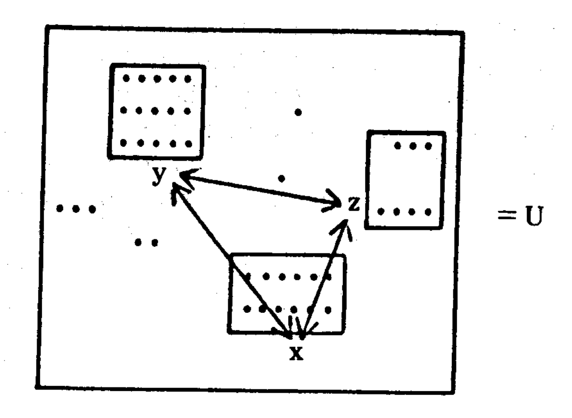


FIGURA 2
MODIFICADO DE HUNN, 1976: 516

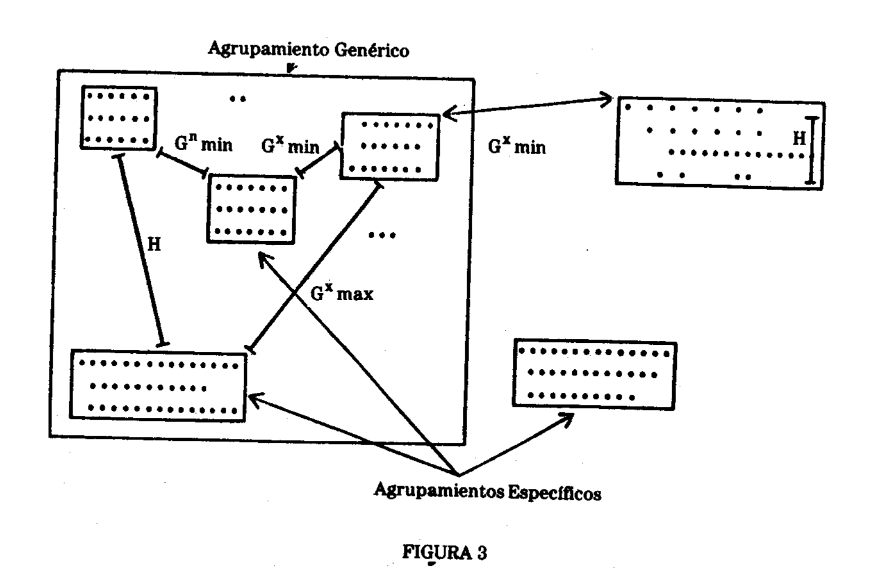


FIGURA 3

2. El segundo modelo asume que los observadores poseen *como cintas de medir* en sus cabezas para juzgar las distancias entre perceptos. Define la diferencia en los espacios clasifícate ríos como números reales. Las posibilidades de este segundo modelo se ponderan a la luz de la definición de conspicuidad perceptual, o *radio crítico (CR)* de un taxón (t), como el grado al cual un agrupamiento de organismos es obvio. Según ello, al incrementarse el Gmin (distancia más corta entre los perceptos) de un taxón, incrementará también su CR, en tanto que al incrementar la H(t) (heterogeneidad) decrecerá el CR. Con este tratamiento, el concepto de género explica su prominencia perceptual, dada la mayor capacidad de estímulo inherente en el G para ser concebido como un agrupa-miento

coherente: un taxón es genérico cuando su CRt es mayor que CR(t±n) siendo ±n un taxón que incluye ato está incluido dentro del él (Hunn 1976:518-527).

Un aporte de esta definición es que un taxón puede ocupar diferentes rangos dependiendo más de fenómenos empíricos que axiomáticos: los límites no-estrictos de los taxa se generan a partir de la prominencia de las percepciones, y la ubicación de segregados en los diversos rangos puede variar de acuerdo a atributos perceptuales. La capacidad del espectro explicativo da respuestas a algunos ejemplos de taxa excepcionales (hongos, líquenes). Aún, esta respuesta ha sido juzgada poco consistente, considerándose a estos taxa como grupos politéticos no-uniformes sin resolución fenoménica para los seres humanos, pues sus rasgos morfológicos no resultan conspicuas a la percepción humana, y por tanto conforman clases de restantes perceptuales no sistematizadas *a priori* (Atran 1985:301).

A favor del modelo perceptual se sostiene que los sistemas de clasificación expresados por estructuras como taxonómicas representan redes perceptuales más que esquemas jerárquicos de clases de exclusión mutua (Randall 1976:543). La concepción de que las categorías taxonómicas están basadas en *perceptos prototípicos* (Randall 1987:143) sustenta el argumento. Los prototipos comprenden rangos definidos por atributos culturalmente idiosincráticos que a su vez delimitan los alcances de las categorías altamente inclusivas (FV). Los perceptos prototípicos adhieren la concepción de gradientes categóricos en la inclusión/exclusión de organismos.

El prototipo es el núcleo central de significado básico y los perceptos que se incluyen en la clase en cuestión son *perceptos extendidos* (Gal 1973:206; Ellen 1975:221). La gradación de categorías ha recibido tratamiento conceptual y se conoce como *fuzzy set theory* (Kemptom 1978), su postulado básico defiende la variabilidad y ambigüedad de límites en una categoría/membresía, dada la definición de miembros ideales a los que se adhieren otros por relaciones de similitud.

Esta formulación apuntala el carácter generativo jerárquico del modelo taxonómico y su tratamiento del razonamiento transitivo. La noción de prototipos asume que los seres humanos almacenan en sus mentes características perceptuales de clases de organismos vivos y usan éste conocimiento para propósitos particulares. El fenómeno de la transitividad se explica aquí aduciendo que la memoria almacena directamente imágenes configurativas de referentes típicos (hierba, rana; Randall 1976:548). Los procesos comparativos entre esas imágenes prototípicas y los asociativos de las características relevantes (atributos perceptuales, funcionales) explicarían la tarea clasificatoria y permitirían incluir referentes específicos en determinadas categorías. Además, características como uso y habitat asociadas a categorías perceptuales explicarían otros tipos de clasificaciones comunes (tipos de frutas, leña, vegetales etc.). La mente humana entonces, almacena categorías etnobiológicas como rasgos en una gama de series de contrastes (Randall 1976:552).

La ontología de los sistemas clasificatorios está complementada por la exposición de vena *utilitaria*, que explicaría por qué un grupo humano abstrae algunos y no todos los

precepto y a los que está expuesto en un ambiente. El énfasis en la funcionalidad de los organismos biológicos, para explicar su importancia en la cotidianeidad de los grupos humanos, excede en antigüedad cualquier argumento etnobiológico (Palmer 1870:404; Gilmore 1932:320; Sarukhan 1985:435). El destacar el carácter utilitario de los bio-organismos fue el foco de estudio de los trabajos pioneros en etno-biología desde el s. XVI. Pero no fue hasta fecha reciente que la utilidad se tomara como variable analítica orientada a entender la inferencia de los organismos bióticos en la conducta cultural diaria (Hunn 1982; Bulmer 1979; Ellen 1979; Boster 198 l)y ritual (Bulmer 1979), como en los principios lógicos y/o perceptuales que pautan los sistemas clasificatorios (Hunn 1982).

La posibilidad de conocer el beneficio o perjuicio que las propiedades de un segregado de organismos posee, estimula la conspicuidad de su aprehensión y diferenciación mediante la retención de caracteres perceptuales. Algunos aspectos utilitarios explicarían la escogencia de unos y no todos los segregados naturales dentro de los sistemas clasificatorios. La dificultad de retener mentalmente vastas cantidades de perceptos y el seleccionar sólo algunos de ellos, constituye una de las respuestas adaptativas al ambiente a través de la implementación de procesos de selección basados sobre la utilidad (Hunn 1982:834). La relación retención perceptual-aprendizaje utilitario se sustenta defendiendo la contextualización de los referentes en ambientes culturales cotidianos (Randall 1976:522; Bulmer 1979:57,71,1970:1086; Ellen, 1979) opuesta al que los objetos están dispuestos en la mente configurando sistemas clasificatorios que organizan el conocimiento.

La inserción del elemento utilitario en el modelo perceptual requirió mayores tratamientos teóricos y una nueva nominación: modelo perceptual de núcleo natural. Ahora, se consideran los dominios etnobiológicos constituidos de un núcleo de taxa politético de propósito general, rodeado de conceptos monotéticos de propósito especial, en posiciones periféricas del sistema clasifica-torio.

La intencionalidad humana conceptualizada como general/especial, deviene de argumentos filosóficos (Atran 1985), pasa a la Sistemática Biológica y es introducida en la Etnobiología por Berlín et al (1966:274). En un sistema de clasificación general sus miem-bros poseen muchos atributos en común; en uno especial sus miembros poseen pocos atributos que son de interés particular para un determinado propósito (Ibíd; Bulmer 1970:1087). Este doble sistema puede ocurrir simultáneamente en el mismo grupo humano y bajo los mismos referentes de un dominio, explicando así la no-transitividad entre los taxa, como una estrategia taxonómica sobreimpuesta o subyacente a la taxonomía general (Berlín et al 1973).

Las taxonomías de propósito general corresponden a clasificaciones globales concebidas con el fin de insertar la mayor cantidad de segregados de un dominio. La idea es organizar el conocimiento general que se posea de los individuos agrupados. La Sistemática Biológica es un ejemplo de ello. Las clasificaciones de propósito especial reflejan el ordenamiento de segregados específicos sóbrela base de determinado (s) criterio(s) nuclear(es). Las clasificaciones basadas en la utilidad ejemplifican esta actividad

clasificatoria, A ésta noción Hunn atribuyó carácter politético y natural en sentido lógico a las clasificaciones generales y sentido artificial y monotético a las clasificaciones especiales.

La discusión de las FV se replantea: remite a tratamientos de carácter ambiguo, pues sus atributos definitorios varían en cada cultura, pueden ser monotéticos o politéticos; de donde se derivaría un anti-concepto. Tal concepción de FV, implica que este nivel estructural se concibe en términos artificiales impuestos por el analista (cf. Hunn 1982, 1987; Atran 1985; Randall 1987).

La metodología propuesta para arribar a la concepción clasificatoria asociada a la utilidad y relativa a cada cultura, demanda una integración entre los niveles cognitivos y prácticos (Diamond 1966; Bulmer 1979; Ellen 1979; Hunn 1982). Se enfatiza la individualidad de cada segregado asociada al contexto y la utilidad. Este método, denominado *activity sign ature* (Hunn 1982) requiere la elaboración de recetas para actuar o el registro de la aplicabilidad/utilidad de cada individuo, describiendo el significado práctico de cada distinción etnotaxonómica. Ello exige del etnógrafo el registro sistemático de la descripción del contexto práctico: ¿Cómo?, ¿Cuándo?, ¿Dónde?, ¿Qué?, ¿Quién?, ¿Por qué? se usa el referente en cuestión. Dado que no existen al parecer dos taxa absolutamente iguales, no existirán equivalencias funcionales nominadas.

Conclusiones

La aplicación de los principios etnobiológicos han permitido descubrir algunas limitaciones del modelo taxonómico, tales como: 1. La presencia de vacíos explicativos en los espacios taxonómicos (Hunn 1976:509): el no responder satisfactoriamente a algunos segregados sobre la base de criterios morfológicos ambiguos —para el analista— o funcionales (Atran 1987:300). 2. El marginar teóricamente la naturaleza flexible y productiva de las relaciones transitivas características de las etnoclasificaciones (Randall 1976:543; Healey 1978/9:380; Ellen 1975:202; BrownM 1976:51). 3. El suponer límites fijos entre los rangos taxonómicos (Daugherty 1976:7; Randall 1976:554; Healey 1978/9:363; Bulmer 1979:21-24), descartando gradientes de membresía para agrupamientos atípicos. 4. El no enfatizar el valor de variables interactivas y dinámicas entre los individuos de los espacios clasificatorios y la rutina diaria cultural (Ellen 1979:357, 1975:218; Hunn 1982:830. 841-2). mítica cultural (Bulmer 1979:57) o el contexto-ecológico (Bulmer 1974:11). 5. El implicar que las reconstrucciones etnotaxonómicas están almacenadas en la memoria de los informantes como esquemas rígidos y estructurados (Randall 1976:552; Ellen 1975:222). 6. El no dilucidar la ontología y naturaleza de los taxa (Bulmer 1970:1085; Hunn 1987:147; Airan 1985:299, 1987:149; RandaU 1987:143).

También el modelo perceptual es criticado, pues aunque presenta respuestas teóricas alternativas, y explica su operacionalización en términos aritméticos, la dificultad de factualizarlo limítala prueba de sus alcances. Uno de los cuestionamientos al modelo perceptual apuntala sus bases confrontando su atribución de procesos deductivos a las FV. El argumento crítico destaca la flexibilidad atribuida a la deducción: dado que incluye

reglas a priori, la delimitación de categorías se somete a la manipulación arbitraria de propósitos culturales (Atran 1985:301). Este cuestionamiento propone conceptualizar los taxa G conformando sub-series de las FV y las FV dividendo las categorías conceptuales de los dominios biológicos en un campo lexical contrastivo. Según esto, el sistema de marcamiento lexical de las FV constituyen *fundamentum divísionis* y el de los G *fundamentum relationis.* Entre las FV existe un fraccionamiento lógico de las categorías basadas en una o varias dimensiones de rasgos que son positivos y opuestos. Los G no conforman un campo semántico contrastivo en tanto que es suficiente para definir un G que los restantes G carezcan de algún(os) rasgo(s) de aquél (Atran 1985:307).

Una noción análoga habla de la naturaleza lógicamente natural de los taxa a nivel superior que a veces reflejan discontinuidades naturales en sentido filogenético (Bulmer 1970:1087), y otras, requieren explicaciones culturales. El punto a destacar es la realidad *lógicamente natural* de los taxa a nivel superior, —aunque puedan no ser en todos los casos *biológicamente natural* (Hunn 1987)— la cual parece ser consistente con los taxa de menor inclusividad (discontinuidades mínimas naturales) en las etnoclasifícaciones. Como corolario, Hunn señala ontologías diferentes a las FV: algunas son inductivas y reflejan las discontinuidades naturales, otras son artificiales, poseen cualidades residuales de génesis diferente a las anteriores: ni biológica ni lógicamente naturales (Hunn 1987:148). Aún, la discusión de la ontología, y ubicación de los segregados reales en los espacios clasificatorios no se ha resuelto (cf. López 1990).

La inclusión de variables utilitarias, conductuales y ecológicas en el tratamiento de la actividad clasificatoria, más allá de la comprensión del proceso de aprehensión cognitiva por parte de las culturas, parece constituir una respuesta a una de las tempranas y agudas críticas a la Etnociencia (cf. Harris 1974). Tal crítica encontraba limitante el que las inferencias de un código cultural derivaran solamente de la conducta lingüística y no de todos los elementos de la conducta social, incluyendo metalenguajes y conducta no-lingüística (Keesing 1972:305). Aun cuando los etnocientíficos admitían que los estudios terminológicos no agotaban el alcance del universo cognitivo de los miembros de una sociedad (Frake 1962), afirmaban que el lenguaje, además de ser uno de los elementos culturales totalmente compartido por los individuos de una cultura, constituye uno de los mas flexibles y productivos dispositivos de comunicación. El diálogo e interrelación teórico-metodológico de las posturas etnobiológicas, exige la inclusión a nivel empírico y analítico de variables sistémicas (contextúales bio-ecológicas y culturales) y parece acercarse mas certeramente a una explicación contextualizada de la ontología y filogenia de las etnoclasificaciones, El desarrollo de la teoría etnobiológica parece apuntar hacia una posición mediadora entre el pre-dominio de las relaciones verticales, ilustradas en el modelo taxonómico, y la relevancia de las relaciones horizontales de los tratamientos estrictamente utilitarios entre comunidades bióticas y humanas, de los estudios pioneros en Etnobiología.

Los Nukak-Makú del Guaviare:
Mi primer encuentro con la gente de las palmas
(etnografía para la arqueología del
poblamiento de América)

GERARDO I. ARDILA CALDERON
Arqueólogo
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

1. La inmensidad de la selva: la génesis

Estaba dictando una conferencia sobre el poblamiento de América cuando, al mostrar una imagen de la distribución de los principales ambientes en el norte de América del sur, descubrí que los Andes no son más que una pequeña línea en el espinazo del continente. El mapa se veía rojo —ese era el color que identificaba las áreas correspondientes a la selva húmeda—. Casi de repente entendí que para nosotros, habitantes de este sector de América, era fundamental tener una explicación sobre el papel jugado por estos inmensos bosques en los procesos más tempranos de búsqueda de territorios y en las adaptaciones subsecuentes por parte de los primeros humanos que llegaron a Suramérica. El estudio de los ecosistemas selváticos y el conocimiento de las formas como viven los hombres en ese medio empezaron a hacerse imperativos. Hasta entonces, la visión del hombre cazador había eliminado la necesidad de referirse a los ambientes de bosque cerrado; todo se resolvía sobre las tierras cubiertas por sabanas o praderas, donde los grandes mamíferos pastaban. Era la imagen del paraíso terrenal, llena de animales gigantescos y pesados viviendo en comunidad y dispuestos a morir sin problema para alimentar a la gente.

Desde hacía varios años, me rondaba la idea de continuar el trabajo iniciado en Colombia durante el decenio del sesenta por Silverwood-Cope. Razonaba que los cazadores recolectores actuales algo podrían enseñar sobre los antiguos, por mucho que sus condiciones hubieran cambiado. Cada vez se hacían más frecuentes los estudios etnográficos cuyo objetivo principal era el de "iluminar" inferencias que facilitaran la explicación de los contextos arqueológicos. Las discusiones sobre la calidad del dato etnográfico como fuente explicativa del registro arqueológico y las maneras de convertir las etnografías actuales en modelos explicativos del pasado, ya habían empezado a hacer más confiables esas prácticas. Una doble vía en las interpretaciones de la historia y de la sociedad: el presente iluminando las explicaciones del pasado y el pasado explicando en buena parte el presente.

Al mismo tiempo, durante los ochentas surgía la convicción de la necesidad de buscar lazos más estrechos entre los arqueólogos suramericanos. Aunque en el pasado las relaciones y la amistad habían sido buenas, la nueva generación sólo pudo conocerse a través de los contactos comunes con norteamericanos. Nos propusimos generar una comunicación más estable y permanente, desarrollar proyectos de investigación conjunta y establecer programas de intercambio de profesores y estudiantes. Incluso, José Luis Lorenzo planteó la idea de realizar una publicación que trajera noticias generales sobre la

investigación en los países al sur del río Grande, y que se editara en Colombia o Venezuela por su posición intermedia. Así las cosas, en 1988 la Universidad Nacional de Colombia invitó al arqueólogo argentino Gustavo Politis como profesor visitante, dentro de un proyecto más amplio que pretendía echar a andar los planes anhelados.

Después de participar juntos en varios eventos y publicaciones, decidimos tratar de ingresar en la selva en la búsqueda de los Nukak, con el ánimo de estudiar de cerca las relaciones de estas comunidades con su entorno. Nuestro proyecto hacía énfasis en la territorialidad y la economía de estos grupos, desde la óptica de la etnoarqueología. No obstante, nunca descartamos el hecho de que, ante la escasez de datos etnográficos sobre la vida en la selva de estas comunidades, nuestras observaciones pudieran ser de gran importancia etnográfica. La salida frecuente de grupos nukak a centros poblados de la región había empezado a tratarse con el carácter de "problema" por algunos sectores del gobierno colombiano.

Fue a partir de 1987 que los colombianos se enteraron de la existencia de estos grupos de cazadores recolectores en el noroccidente de la selva amazónica. Ello no significa que fuera desde esta época que se tuvieran los primeros contactos con ellos. En los años sesentas Gerardo Reichel-Dolmatoff dibujó un mapa en el cual aparecen esas comunidades en esa zona. De otro lado, en el Guaviare ya había existido una larga trayectoria de encuentros, hasta el punto de que las primeras salidas de los nukak a los asentamientos más grandes fueron conducidas por sus primeros "amigos", los colonos y trabajadores más cercanos al borde de la selva. Cerca de once años de acercamientos temerosos de ambas partes hicieron que juntos perdieran los temores y se arriesgaran a conocerse. El saldo inicial no ha sido favorable: a los nukak les llegaron varias formas de exterminio, desde las masacres por motivos no siempre claros, pérdida de su territorio y disminución de sus recursos, hasta las muertes por causa de enfermedades desconocidas para ellos, como [agripe y otras infecciones; los colonos han perdido algunos de sus muebles y herramientas; han sufrido el ataque esporádico a sus cultivos de pancoger y el temor de que sus fincas nuevas sean expropiadas tras la declaratoria de un resguardo nukak por parte del estado. Pero para los dos, el encuentro también ha significado un cambio en la manera de concebir el espacio desde sus posiciones distintas: a los nukak se les abrió un universo de ciudades, carros y casas confortables; a los colonos, un mundo lleno de sorpresas más allá de la línea de árboles que demarca la iniciación de la selva. Para ambos, sus expectativas y el deseo de conocer al otro se traducen en nuevos mitos y leyendas creadas poco a poco desde su propio mundo conceptual y transmitidas, enriquecidas y variadas por el alcance de la imaginación y los avalares de la comunicación oral. Los primeros encuentros fueron de sorpresa, ninguno esperaba al otro: los nukak llegaron a visitar parte de su territorio tradicional y lo hallaron transformado, ocupado por gentes extrañas nada parecidas a los vecinos indígenas muy conocidos por ellos; los colonos vieron emerger de la selva a grupos de indios muy diferentes a los que ellos ya estaban acostumbrados a tratar.

2. En Barranco Colorado

En septiembre de 1990, con el ánimo de preparar nuestra entrada, habíamos iniciado los viajes al Guaviare (Politis 1991). En julio de 1991, divididos en dos equipos, penetramos en la selva interfluvial desde dos sitios diferentes: Caño Seco, en las Sabanas de La Fuga y Barranco Colorado, sobre el río Guaviare. El primer equipo estaba compuesto por Politis, Gustavo Martínez —estudiante argentino— y un indígena de Leticia; como a una hora de camino de Caño Seco ellos dieron con un pequeño grupo nukak. Nosotros (Julián Rodríguez —estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia— un indígena guayabero y yo), hicimos contacto directo con los indígenas que buscábamos, cuatro días después de nuestra salida de Barranco Colorado, el 7 de julio.

Barranco Colorado es una pequeña terraza sobre el río Guaviare. Allí, el Instituto Lingüístico de Verano construyó uno de sus más antiguos centros de operaciones. Habíamos alcanzado ese lugar porque las informaciones más recientes lo señalaban como uno de los más lugares recurrentes de salida de los nukak. Tres días antes de viajar a San José del Guaviare recibí la llamada del profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien me indicó con gran detalle la ruta que debía seguir para dar con un grupo grande de indígenas; casi me dibujó un mapa regional por teléfono, en el que sugería la entrada por un pequeño caño frente a Puerto Alvira. Después de recorrer la ribera derecha hasta Barranco Ceiba, decidimos iniciar el viaje selva adentro desde Barranco Colorado.

Como los niños estaban en vacaciones, colgamos las hamacas en uno de los salones de la escuela. El maestro, un hombre joven de San José del Guaviare, nos recibió con afecto y se convirtió en nuestro primer guía y colaborador en la tarea de encontrar un indígena que nos acompañara. Vivía sobre los restos de una vieja historia que reconstruía por pedazos: la vida de unas misioneras del I.L.V. le llegaban a través de libros en inglés olvidados en unas bibliotecas pegadas a tas paredes de madera de la vivienda. De cuando en cuando, dentro de los volúmenes encontraba fotografías con dedicatorias y saludos cariñosos y nostálgicos de Nancy para Julie, de Robert o de Jack. Los libros se referían a vidas de mártires cristianos. narraciones de vivencias extraordinarias de misioneros de esa organización en Vietnam, Camboya, Nigeria, Nepal o Suramérica. Aunque no entendía casi nada, reconocía con facilidad algunos títulos o párrafos gracias a su profundo conocimiento de la biblia; desde su iniciación como maestro, había comenzado a leerla y, por los días de nuestra llegada, estaba preparándose para convertirse en pastor evangélico.

La escuela se destaca de las construcciones en los alrededores por su estilo diferente, funcional y cuidadoso. Los restos de una antigua comodidad, representados por los "cascarones" de lavadores de platos, lavadoras de ropa, y neveras de gas, permitían al maestro intuir la vida de "los gringos", ocurrida mucho antes de su llegada. Los antiguos maestros de la escuela habían sacado los motores de las máquinas de manera que ya ninguna de ellas funcionaba.

Casi al anochecer, el profesor me acompañó a un asentamiento cercano de guayaberos, para buscar a alguien que quisiera viajar selva adentro con nosotros. Hablé con varios, pero ninguno pareció interesarse. No les agradaba la idea de entrar a la selva para

buscar a "los macuses", a quienes les temen y de quienes tejen diversas historias. Pese a que en los últimos años con frecuencia aparece un grupo de nukak en la escuela, reciben regalos del maestro, juegan y ríen con la gente, se demoran un par de horas y regresan, persiste la idea de que, una vez en su territorio, "los macuses se vuelven feroces y peligrosos". Además, una estadía por cerca de tres semanas en la selva les preocupaba; algunos argüían no tener botas, morral, o machete. Por último, ninguno había entrado antes en esa parte de la selva, de manera que temían por lo desconocido. Regresé a la escuela, pensando que al día siguiente tendría que buscar en las comunidades vecinas a alguien que se aventurara con nosotros.

Un poco después del amanecer empezamos a preparar el viaje, sin tener nada definido sobre nuestro acompañante. Mientras Julián y yo estábamos ordenando los equipos, apareció en la puerta uno de los indígenas guayaberos con quien había hablado la tarde anterior. Traía encima un costal y unos cuarenta y cinco años. Sin saludar y como si hablara para él mismo, dijo: ¿Vamos ya? Me causó hilaridad la manera como me comunicaba su aceptación de viajar con nosotros. Más tarde, durante las horas tediosas bajo la lluvia de la selva, me enteré de que se llamaba Ernesto González Martínez y de que su padre era el payé más importante de su comunidad. En pocos minutos salíamos por una "pica" —como se llaman los caminos de la selva— hacia la casa de uno de los colonos más apartados del río. íbamos Ernesto (nuestro amigo guayabero), Julián (mi estudiante y compañero) y yo. La idea era alcanzar las cabeceras del Caño Cumare, que desemboca a pocos metros de Barranco Colorado. Por su peso, el equipo era cada vez más difícil de cargar. La lluvia no cesaba, aunque hubo algunos minutos de sol hacia el medio día, cuando llegábamos a la casa de José González. De allí fuimos a donde Orlando, después a donde Mario, luego a casa de Alirio y, por último, al caer la tarde, a la finca de Pablo Alegría.

3. De aquí pa'llá, nadie conoce

Pablo Alegría nos recibió muy bien. Como tantos otros, pensó que éramos guerrilleros de las Farc; después de invitarnos a tomar agua, hablamos del motivo de nuestro viaje. Como ocurre con todos los colonos de esta zona, Pablo tiene un "trabajador o": una plantación y su laboratorio para el procesamiento de la base de coca. Tiene cinco trabajadores que están con él desde hace varios años. Viven allí por varias semanas hasta que sacan base para vender; entonces, todos salen por unos días a Caño Jabón a gastarse la plata que han ganado, a visitar a sus familias o solo para divertirse y regresan de nuevo al ciclo: recolección de la hoja, molido, tratamiento, sacada de la base al mercado. Pablo tiene sus hijos y su mujer en Soacha, cerca de Bogotá, y cada mes o cada mes y medio viaja para llevarles dinero y ver cómo están las cosas. Este apartado lugar en la selva es su sitio de trabajo desde hace cerca de diez años. "No tengo nada, no soy rico. Con la coquita solamente puedo vivir al día y mantener a mis trabajadores. Además, aquí se vive bien; es muy tranquilo y como ve usted, esto es lindo, muy sano. Antes era un poco peligroso, pero desde que los guerrilleros pusieron las normas, no volvió a pasar nada. Usted puede dormirse al borde del camino con su plata y nadie lo toca".

Desde que llegamos a donde el primer colono, nos enteramos de que siempre los nukak aparecen donde Pablo Alegría. Antes de salir de la selva, a unos minutos de la casa de Pablo, construyen su campamento. Luego llegan hasta un lugar que es el fin y el comienzo del camino; parece un hueco al otro mundo. Al llegar allí gritan a Pablo y entran a la casa ofreciendo regalos: frutos de chontaduro, gajos de seje, pepas y matas. Por lo general el tamaño del grupo oscila entre veinte y treinta personas muy jóvenes; nadie parece mayor de treinta años. Todas las mañanas se dividen en grupos pequeños que salen a recolectar cosas y comida y regresan al anochecer al campamento. Cuando encuentran una casa sólo escogen lo que les interesa y se lo llevan; así hacen también cuando encuentran un campamento abandonado en la selva. Si ya no está nadie, eso que quedó no le sirve a nadie. ¿Por qué no llevarlo si les parece interesante o útil? Los colonos que visitamos nos dijeron que no pueden dejar la casa sola porque los "roban".

Pablo Alegría cuenta que los nukak vienen a su finca desde hace cerca de diez años; al comienzo aparecían más o menos cada tres años. Ahora sus visitas son más frecuentes, cada tres o cuatro meses. Siempre ha salido el mismo grupo y Pablo Alegría se encarga de ponerles nombres en español: Gonzalo, Karina, Olga, Loco. "La última vez que estuvieron —hace menos de un mes— traían un bebé recién nacido. Yo lo bauticé Manuel". Anduro, uno de sus trabajadores, ha hecho buena amistad con ellos porque le gusta jugar; canta y les hace bromas. Anduro cuenta: "Una vez —de eso hace casi tres años ya— salieron sólo tres hombres. Cuando se aparecieron yo estaba de salida para Caño Jabón y no podía quedarme. Entonces los invité a salir a Jabón con nosotros. Era la primera vez que ellos pasaban de aquí para abajo y era también la primera vez que la gente del pueblo podía ver a los macuses. Cuando llegamos, ellos se agarraban de mí con mucha fuerza; estaban aterrados. Un rato después, todo el pueblo corría detrás de nosotros. Les dieron trago, comida, les regalaron ropa".

La noche avanzaba. Pablo Alegría nos había ofrecido una excelente cena. Tuve dificultad para explicar nuestro trabajo; no era fácil que la gente creyera que nos sometíamos a tantos problemas y dificultades solo para conocer a los nukak y —más difícil aun— que en la Universidad pagaran por eso. Tomé una vieja guitarra y cantamos canciones boyacenses. Antes de irnos a las hamacas acordamos que saldríamos por la mañana temprano y que ellos nos acompañarían hasta el lugar donde los nukak habían construido su último campamento. Así fue al día siguiente. Al despedirnos, uno de ellos nos recordó: "ojalá tengan suerte. De aquí pa'llá, nadie conoce".

4. Selva, campamentos, sueños e inferencias

A pocos minutos de la casa de Pablo Alegría estaban los restos del viejo campamento. Fue nuestro primer contacto con su historia. Unos metros hacia el sur, estaba caído un árbol gigantesco: más de treinta metros de altura y dos metros con veinte centímetros de ancho en su base. Para derribarlo, los nukak habían construido una especie de andamio que les permitía golpear con sus hachas el tronco en su parte más delgada, a unos ochenta centímetros del suelo. Lo habían tumbado tan sólo para tener acceso a un panal de abejas.

Varias veces vimos árboles cortados por la misma causa. Por lo general, cuando hay miel en un árbol, los nukak tratan de trepar a uno de tamaño similar bien cerca y, desde allí, espantan con humo las abejas para apoderarse de la miel. Cuando eso no es posible, derriban el árbol que, como en este caso, arrastra consigo muchos otros.

Cuando ya llevábamos varias horas de camino por la selva, de golpe encontramos una boa grande estirada a lo largo de la "pica". Fue motivo para conversar:

- Julián: Creo que lo que más me cansa es la tensión que me produce el temor a la selva. Ese miedo permanente a encontrarme con todos los animales salvajes dispuestos a darse un festín con mis huesos.

- Gerardo: ¿Será que estamos muy cerca todavía de las sabanas y por eso casi no hay fieras?

- J: Ahora estoy pensando en aquellos escritores de novelas que llaman a la selva "la espesura".

- G: Sí, nada menos apropiado' Quizás es espesa por encima, hasta que no puede pasar la luz, pero yo también creí que "espesura" se refería al suelo. Me imaginaba lo difícil que seria avanzar "abriendo camino".

- G: En realidad, la selva se caracteriza porque todo está lejos. No hay dos árboles de una misma especie juntos; todo está disperso.

- J: Mi primera conclusión, después de los días que llevamos aquí, es que la selva no es como la pintan. Fíjese que hasta ahora no he visto ningún animal diferente de esta boa. Ni siquiera he podido ver un sólo mico, ni tigres, ni nada. ¿Será que en esta parte de la selva no hay?

- G: Algo tendrá que haber. De lo contrario, ¿cómo nos pueden haber hablado durante tanto tiempo de cazadores? J: Creo que la imagen que yo tenía de la selva ha sido copiada de las películas de Tarzán. Es que hasta los ruidos que esperaba no se escuchan.

- G: Sí, se oye más un ruido vegetal, de hojas que se friccionan, del viento peleándose con los follajes de allá arriba para poder pasar, de la lluvia golpeando con sabor a eternidad, primero encima, luego abajo al caer sobre las hojas de platanillo, después más abajo, sobre las hojas rastreras o sobre el piso. Es un ritmo monótono, inacabable, que lo obliga a uno a pensar, a imaginar callado, a rememorar películas de su propia vida una y otra vez.

- J: Pero con el anochecer cambian los ruidos. ¡Qué escándalo hay en las noches! Pareciera que todos los animales salen de noche a recorrer la selva.

- G: Tal vez por eso es que en las novelas la selva vuelve locos a los personajes. Tanto tiempo para encontrarse con uno es motivo de desespero y de locura. Noches en vela,

lluvia perenne... Después de un tiempo parece que ya se había visto lo que tiene que ser nuevo, porque no se está andando en círculos. Entonces uno duda si está avanzando; la opción es caminar intentando que la imaginación no lo abandone a uno. Así se puede llegar lejos en este mundo viviendo en otro.

- J: Pero yo pensé que había que estar muy despiertos para observar todo y descubrir diferencias.

- G: Noo. Eso tan sólo se puede hacer cuando se conoce muy bien. Así puede uno tener idea de la diferencia, por contraste con lo que ya uno tiene muy fyado en la memoria. Habrá que venir muchas veces a la selva, pasar tiempos cada vez más largos, clasificar, conocer cualidades y propiedades, antes de poder establecer diferencias reales. ¿Qué diferencias hemos establecido? Tan sólo aquellas que nos ha hecho notar Ernesto.

- J: Me sorprende cómo puede percibir olores, sonidos, colores, texturas que yo ni había presentido a pesar de estar encima de las mismas cosas. Ayer me dijo que oyera el ruido de las flores de no sé qué palma al abrirse. Me habló en voz baja como para no parecer obsceno ante las flores; su tono tenía algo de pudor. Me contó que ese sonido empieza a oírse cuando las estrellas están en cierta posición en el cielo y que esa es la época para recoger algunos frutos y hacer algunos bailes.

Hicimos silencio por un momento. Ernesto llegó de dar un rodeo y nos dijo:

- Este ancho camino seguimos.

Sin decir nada, a pesar de que no veíamos el "ancho camino" por ninguna parte, cargamos nuestros morrales y reanudamos la marcha.

Ernesto ya se había dado cuenta de la excitación que nos producía encontrar un nuevo campamento nukak entre la selva. Muchas veces él también gozaba con los hallazgos. Se sentía muy feliz cada vez que descubríamos algo nueve. No puedo establecer hasta qué punto él influyó en forma definitiva en nuestras interpretaciones e inferencias. Recogía un palo y decía esto es para... tal cosa. En una ocasión encontramos un campamento abandonado hacía muy poco tiempo. Un chinchorro colgado había sido cortado a machetazos. Quedaban amarrados sus extremos y varios fragmentos destruidos por el suelo. Los examinó con atención y dijo: "Umm. Mujer brava. Esposa peleando con marido. Ella muy furiosa". Su comentario me produjo reacciones distintas. Por una parte me molestaba su insistencia en la agresividad y peligrosidad de los "macuses", pues ya nos había dicho que quería regresarse; eso significaba dejarnos solos en lasciva, u obligarnos a salir con él. El motivo principal era su temor ante hallazgos que él había interpretado como signos agresivos de los nukak. Por otra parte, deducir de un chinchorro cortado una pelea conyugal y establecer el papel agresivo de la mujer en esa pelea me hacía dudar de todos sus comentarios, de sus explicaciones, de sus interpretaciones. Como me habían parecido con sentido las había aceptado con facilidad; pero ahora ya no sabía qué pensar. Lo peor era que yo no tenía ninguna manera de probar su capacidad de predicción. Y él, en ese momento, era la fuente más importante de mis datos sobre la selva. Unos días después mis

colegas observaron una pelea entre Mambina —una mujer nukak— y su marido; ella le destrozó su ropa, sus dardos, su cerbatana, rompió la única olla de barro que transportaban, fabricada por ella misma. Destruyó todo cuanto tenía a su alcance y abandonó el campamento por unos días, instalándose cerca. Este hecho me hizo pensar sobre la acertada interpretación que hizo Ernesto del chinchorro cortado. Sólo había una manera de que él pudiera imaginar toda una serie de hechos y de imágenes a partir de un fragmento tan mínimo de información y era que él hubiera visto esto antes muchas veces; que las mujeres que él conocía también actuaran así cuando se ponían furiosas. En otras palabras, que los nukak y los guayabero del Guaviare compartieran algunas acciones, a pesar de que no pudieran hablar sobre ellas, o no pudieran concertar sus significaciones en forma explícita, Eso era lo que Mónica Espinosa había llamado Sistema Regional de Convivencia, lo mismo que muchos arqueólogos habíamos denominado Anillos de Interacción. La compartimentación de ciertos códigos, de ciertos significados, la existencia de ciertas "redundancias" que hacen posible la existencia de sistemas de comunicación no verbal compartidos por grupos vecinos de grandes áreas que necesitan estar en contacto (Bateson 1991:441-456). Ernesto pertenecía a una sociedad que compartía significados y códigos con los nukak vecinos, después de muchos años de conocerse y a pesar de que mantuvieran relaciones de miedo mutuo o, de vez en cuando, de hostilidad. Por eso él podía imaginar mensajes completos a partir de mínimos fragmentos de información carentes de sentido o de significación para nosotros, quienes pertenecíamos a otros sistemas de comunicación diferentes, a pesar de que pudiéramos concordaren otros aspectos gracias a nuestra formación profesional.

En el recorrido de los primeros cuatro días de camino siguiendo "picas" invisibles para Julián y yo, encontramos muchas cosas que nos llenaron de satisfacción: 9 campamentos abandonados por los nukak en distintas épocas, en los cuales tuvimos que probar nuestra experiencia para levantar planos, establecer relaciones e intentar inferencias; varios rastrojos y áreas cultivadas que generaron preguntas sobre nuestras teorías de los primeros agricultores y que nos hicieron rememorar todas las discusiones sobre la imposibilidad de que haya vida humana en la selva húmeda tropical sin agricultura; calabazos y bultos de "lana de monte" muy bien guardados y conservados en lugares construidos para protegerlos, que nos hicieron recordar las ideas de Lathrap (1977) sobre el poblamiento de la selva. Pero, al tiempo, como arqueólogos teníamos una oportunidad hermosa para pensar e imaginar las características de un asentamiento y la formación y transformación del registro arqueológico. Mientras escarbaba entre las acumulaciones de pepas de unos treinta centímetros de espesor, pensaba que los yacimientos arqueológicos correspondientes a las ocupaciones más antiguas nos negaban la oportunidad de conocer esos treinta centímetros de espesor. Ellos desaparecen de nuestros ojos, de nuestro entendimiento, de nuestras imaginaciones; no forman parte de nuestro inventario de realidad, no son considerados en los modelos ideales que se hacen de los yacimientos más tempranos. Pensaba también que dentro de unos meses, quizás unos años, todo lo que hoy nos permite descubrir un sitio antiguo en medio de la selva ya habrá desaparecido; ¿cómo hacer, entonces, para lograr reconocer las áreas de ocupación al buscar los más antiguos yacimientos de las selvas tropicales? ¿Debemos darnos por vencidos y aceptar que acceder a esa información arqueológica es imposible? De otra parte, al llegar a cada nuevo

campamento, en especial a los abandonados hacía pocos días, sentía la presencia de los nukak. Todo tenía olor a ellos. Los fogones estaban como recién apagados, los restos de pepas formando grandes capas y las astillas de huesos desperdigadas, pedazos de un palo de pilón, algunos pequeños paquetes con achiote o con curare olvidados colgando de los travesaños, las bolas de barro preparado para moldear una vasija, las hojas llenas de ceniza pilada para usarla como desgrasante en la cerámica. No podía sustraerme al encanto de sentirlos sentados en sus chinchorros riéndose, comiendo y jugando. Los veía como me habían contado los colonos -los que más los conocían— que ellos eran. Los imaginaba desde las posibilidades que me daban mis datos sobre ellos; cada vez era más intensa mi ilusión, hasta el punto de tener casi la certeza de haber estado con ellos. Tal vez por eso me molestaban tanto las interpretaciones violentas de Ernesto. Escribía en mi diario desde mis sensaciones hasta mis explicaciones, intentando dejarlo todo registrado; temía olvidar algo que después fuera importante. En algún sentido, temía no saber a ciencia cierta qué era lo que debía observar con mayor detenimiento y, entonces, deseaba detenerme en todo.

Había empezado a vivir ensoñaciones. Sólo eran cuatro días en la selva y me acosaba la soledad; Creo que a Julián le pasaba algo similar y lo exorcizaba hablando sin tregua por las noches de las discotecas de la quince. Aprendí tanto de ellas como si las conociera todas. Julián era minucioso en la descripción, cuidadoso en los calificativos, brillante en las narraciones. La lluvia permanente es una de las más grandes torturas que puede soportar una persona; talvez eso lo sabe García Márquez cuando hace llover sin descanso sobre Macondo. Al tercer día me quedé sin ropa suficiente; el exceso de humedad hizo que mis pantalones estallaran en hilachas y mis camisas fueran perdiendo los botones después de reptar bajo cada nuevo árbol caído. Al abrir mi morral los olores de putrefacción que despedía me obligaban a apartar la cara. Y lo más horrible, empecé a ser invadido por los hongos. No creo que algún segmento de mi piel se haya librado de ellos. Entré en estado similar al que antecede a una tremenda gripe; sólo que ahora ese estado era permanente.

5. Encuentro: segundos de felicidad y muerte

Mis notas en el diario me recuerdan otra sensación difícil: no saber a dónde íbamos. Tratamos de viajar siempre con rumbo sur, a pesar de que seguimos las picas. Sin embargo, al iniciar la marcha cada mañana, no teníamos idea de lo que puede depararnos ese día. Nuevos encuentros, nuevas pistas, nuevas esperanzas o desesperanzas, y el temor constante a la amenaza de Ernesto de no querer continuar. A las doce y cuarenta escribí: "creo que el arroyo que dejamos atrás corresponde a las cabeceras del caño que aparece en los mapas como Salado. Después hemos traído un curso constante hacia el suroeste. Una vez más vuelvo a pensar que vamos a salir a las sabanas, cerca de Caño Seco". Y casi tres horas más tarde; "sorpresa impresionante! a las 2:30, cuando el cansancio se hacía extremo y la lluvia muy fuerte, después de atravesar un inmenso pantano, Ernesto, indicando la cima de un pequeño montículo, me dijo que había humo. Me llené de emoción y de temores. Ahí estaban. No sabía cómo llegar hasta ellos. La única idea que se me ocurrió fue acercarnos con cuidado y después llamar, como hacen ellos cuando llegan a donde Pablo Alegría. Antes de que pudiéramos hacer ningún ruido, los perros del campamento nos detectaron y

se lanzaron contra nosotros ladrando. No recuerdo qué pasó por unos minutos; es como si se me hubiera oscurecido el mundo. De golpe me vi rodeado por mujeres desnudas, sonrientes pero sorprendidas, hablando todas al tiempo sin que yo pudiera siquiera adivinar lo que decían. No me fijé en Ernesto y Julián, pero creo que a ellos también los rodeaban con la misma insistencia. Me sentía cogido, me jalaban las mangas para lograr mi atención, me gesticulaban mientras hablaban sin descanso. Sólo atiné a repetir, como si hablara desde un sueño, el nombre que me había contado Pablo Alegría; ¡Karina, Karina, Karina! Una niña me tiró una risotada, las primeras palabras que entendí, mi seguridad hurtada por completo unos instantes y hasta mi regreso al mundo real, en el que recordé que estaba cargado y muy cansado: "¡Yo Karina, ja, ja, ja!". Busqué un lugar en el que pudiera bajar mi morral y, llevándome las manos en jarra a la cintura, dejé escapar una sonrisa de gozo". Por casualidad, hablando con un colono en El Resbalón unos días antes, él me había mostrado un pequeño diccionario Nukak; algunas palabras y unas cincuenta frases muy claves, que uno de los miembros de la misión de "las Nuevas Tribus" le había regalado. Busqué mi libreta de campo y empecé a intentar hacer preguntas con las frases anotadas: "deiera[L] méem" (¿Quién es usted?), "Gerardo jéyíttí!" (Yo soy Gerardo), "déira nin" (¿Qué es esto?), "deiyúkúra! ma bej" (¿Para dónde se va?), "depá'pino'ji yéi!" (¿Qué vamos a hacer?), "de 'era! ma iin mi náu!wa-ját" (¿Cómo se llama su madre?). Sentí mucha alegría cuando descubrí que me entendían y que, de alguna manera, abría un mínimo resquicio a nuestra comunicación. Al menos sabía que podía preguntar por nombres de personas y de cosas y así ampliar un poco mi diccionario. También podía intentar establecer con alguna mediana claridad las relaciones de parentesco entre los miembros del grupo."

Poco a poco fui saliendo del estado de adormitamiento en que me encontraba por la excitación, el cansancio y la incomprensión absoluta de cuanto oía. Entonces, con la ayuda de Ernesto que no sé cómo entendió, me di cuenta de que todas nos estaban hablando de sus enfermos. Dirigí la vista al interior del campamento, al lugar que me indicaban con los dedos, y pude ver a una mujer y un joven acostados en hamacas. Sólo hasta ese momento me di cuenta de que se quejaban con lamentos profundos. Me acerqué con la misma sensación de temor y de impotencia que he sentido cuando, por casualidad horrible del destino, he presenciado la muerte. De inmediato todo cambió; fue como si estuviera participando de una hermosa sinfonía y, de repente, en medio de un compás sin terminar, todo quedara en un silencio muy profundo. Sólo escuchaba los latidos de mi corazón y, al fondo, los gemidos de los enfermos. ¿Cómo hacer algo? Me miraban y seguían dejando escapar sus aves sin fuerza, como si la vida estuviera por abandonarlos. Recordé que, en una reunión en Bogotá, había oído decir a uno de los médicos del Ministerio de Salud que era muy peligroso dar medicinas a los nukak sin un análisis médico previo, porque sus sistemas inmunológicos y su receptibilidad eran muy diferentes a las nuestras. Mientras pensaba en eso, acariciaba entre los dedos un Dristán ultra que yo me había recetado desde que empecé a sentir los síntomas de gripe. A mí no me hacía bien; apenas lo tomaba, su efecto me sumía en una especie de sueño, de sopor pesado que me desagradaba. ¿Cómo darlo a un nukak que a todas luces estaba muy mal? ¿Cómo saber cuál era la enfermedad que los tenía postrados? ¿Cuáles los efectos que podría tener cualquier medicamento sobre ellos? En medio de mis cavilaciones, vi a una mujer que cargaba a una niña de pocos meses de nacida, que gesticulaba frente a mí y me mostraba su pequeña. No tuve que hacer ningún

esfuerzo para entender que la niña estaba muy mal. Mientras me la ofrecía extendiendo sus brazos, repetía: ¡gripa!, ¡gripal [Más tarde me pareció descubrir que los Nukak llaman gripa a todo malestar físico, al haber tomado esa palabra del español como sinónimo de enfermedad).

Hacía sólo unos minutos que habíamos llegado al campamento, los suficientes para entrar en contacto con los nukak y para que mis ideas se hicieran más confusas que nunca. Lo único que deseaba en aquel momento era salir corriendo en cualquier dirección, abandonar la selva, volver a Barranco Colorado. Se mezclaban en mi mente imágenes, reproches, frases de procedencias distintas. De una parte, me acosaba la impotencia, la ignorancia de asuntos médicos, la falta de palabras para regalar unas frases de aliento; de otra parte, me asaltaban cosas que se preguntaría un etnógrafo: ¿Porqué su primera reacción ha sido mostrarnos sus enfermos? ¿Acaso creen que tenemos capacidad de curarlos? ¿Será que su experiencia con blancos ha estado mediada por el acceso a la medicina? ¿Será que sus enfermos les preocupan tanto que están pendientes de ellos y al ver a alguien extraño recurren a él, como haría un perdido con el primero que se encuentre? ¿Es tan fulminante la gripe para ellos que puede acabarlos tan fácil? ¿Qué harán con sus enfermos al momento de trasladarse? ¿Estos enfermaron después de su llegada a este campamento y desde entonces no han podido moverse? ¿Cuántos son los miembros de este grupo y dónde están todos ahora? ¿Qué harán si la bebé enferma muere? Pero al tiempo que todas estas cuestiones me entretenían y me aislaban, no me abandonaba la impresión inicial de impotencia ante la enfermedad y no podía dejar de pensar en la muerte. Algunas de esas preguntas podrían obtener respuestas en el curso de los siguientes días, otras sólo serían respondidas con hipótesis cargadas de dudas, pero en mí, en ese instante, se mezclaban y se separaban con violencia dos hombres diferentes, dos espíritus distintos, casi enfrentados e irreconciliables entre ellos: el hombre común que se desespera por la vida de unos semejantes y el científico que encuentra un universo de una riqueza incalculable al alcance de sus manos. Con el paso de los días mi conflicto fue cediendo, a medida que observaba el "desentendimiento" con el que los nukak trataban a sus enfermos y a la vez que veía cómo mi Dristán ultra operaba maravillas en ellos: los jóvenes mejoraron, la niña murió.

6. Comunicación: el juego de lo objetivo

Colgamos nuestras hamacas, protegidas de la lluvia eterna por grandes plásticos, a un lado del campamento. Ernesto fabricó un cobertizo parecido al de los nukak cerrando un circulo con nosotros. La idea que yo tenía era la de estar cerca pero no encima del grupo. Era muy difícil decidir la distancia. Sentía mucha incomodidad estando dentro de los hogares sin poder hablar y sin entender nada pero, sobre todo, no deseaba que los nukak sintieran que invadíamos su intimidad; a la vez, cada vez que me alejaba, me preocupaba perder momentos importantes de la vida del grupo o de los individuos. Es muy posible que el concepto de "intimidad" al que hago referencia no sea similar al que tienen los makú; no obstante, siempre concebí como imperativa la necesidad de delimitar ciertos espacios

íntimos a los cuales —si yo habría de tener acceso alguna vez— deseaba llegar por el camino de la confianza y comprenderlos desde dentro como parte integrante de la vida cotidiana. El campamento está constituido por varias unidades que se agrupan en torno de fogones pertenecientes a cada núcleo familiar, pero el tamaño de cada una de estas unidades es muy pequeño (Ardila y Politis 1991). Toda persona dentro del campamento está sentada en un chinchorro. Cada una tiene su espacio, su sitio para sentarse. Nosotros, es obvio, no lo teníamos; entonces todo el tiempo estábamos de pié, estorbando o haciéndonos muy notorios. Podía saberse cuando estábamos "observando", pues teníamos que acercarnos a los fogones, meter la cabeza encima del pilón, manosear los recipientes colgados o distribuidos por el suelo para cada actividad, husmear las ollas que estaban al fuego, ponernos en cuclillas al lado de los hombres que embadurnaban con curare los dardos. Todo teníamos que verlo, pesarlo, olerlo, probarlo, describirlo, puesto que no teníamos acceso a la lengua. No podíamos preguntar (excepto, claro está, cuando decidía poner a funcionar mi diccionario tratando de enriquecer mi lista de palabras o de establecer los grados de parentesco entre los miembros de cada fogón y entre los de un fogón con otro). No tener el lenguaje como instrumento de comunicación era no tener acceso a una parte de la descripción de las cosas que veíamos; a la manera como la gente pensaba sus acciones. En otras palabras, ¿qué pensaba la gente que estaba haciendo, mientras hacía algo que nosotros le veíamos hacer? ¿Lo que nosotros veíamos era, en estricto, lo que ellos estaban haciendo? ¿Había concordancia entre lo que la gente pensaba que estaba haciendo cuando hacía algo y lo que nosotros pensábamos que estaba haciendo cuando se lo veíamos hacer?. Nunca antes fue tan clara para mí la diferencia entre lo que hacen las personas y lo que creen o manifiestan que hacen. Tampoco nunca tuve tanta duda de lo que se presentaba ante mis ojos, ni pensé tanto en el "verdadero valor de la observación".

Al alba —aún el sol no salía del todo, mientras la lluvia no cesaba después de más de dieciocho horas de aguacero— empecé a oír un hombre que cantaba. Su canto era repetitivo, en cierto modo monótono; era como si cantara una y otra vez la misma fórmula. Cada dos o tres palabras subía un tono y volvía al tono inicial, logrando con eso un ritmo ágil, que combinaba con diferencias de volumen. Salté de la hamaca y corrí al campamento con la grabadora en la mano. Encontré a uno de los miembros del grupo, a quien Pablo Alegría había bautizado como "loco", meciéndose en la hamaca con mucha fuerza y cantando con energía. Su canto duró cerca de media hora; luego se acercó a la bebita enferma que estaba en brazos de su madre y, sin bajarse de su hamaca, empezó a chupar con mucha fuerza el pecho de la niña. Después escupía hacia un lado haciendo mucho ruido. Otra vez, el ritmo era preciso. Estuvo en eso alrededor de una hora. Cuando terminó tomó una flauta fabricada por él sobre el húmero de un mico, arregló con un palito la embocadura de resina y empezó a tocar una melodía parecida a la que antes había cantado. A esta hora, ya se había iniciado una intensa actividad en el campamento; una mujer entraba con una olla de agua, otra soplaba su fogón tratando de avivar las llamas; los niños perseguían un pollo desplumado tratando de darle alcance para soltarlo de nuevo y volver a comenzar; Gonzalo secaba con cuidado la punta de sus dardos embadurnados con curare poniéndolos alrededor del fuego, luego tomaba uno a uno y los apretaba entre los dedos, para colocarlos después en una especie de carcaj hecho con una hoja de platanillo enrollada; una mujer, sentada en su chinchorro, tomó una rama para barrer un círculo en

torno suyo, dejando la basura acumulada en forma de medialuna frente a ella; Karína, sentada también en su chinchorro, cantaba sin respiro mientras extraía la fibra de la hoja de moriche, con la que fabrican los chinchorros. Yo estaba sentado en el piso pensando en los campamentos abandonados; me parecía único el caso de poder encontrar un "sitio" de ocupación humana, observarlo, dibujar la distribución de las basuras, escarbar entre los restos del suelo, recoger muestras de pequeños fragmentos de cosas perdidas entre los desechos e intentar inferir la vida de la gente en ese espacio y, después, como por arte de magia, poder hacer aparecer la gente en un espacio similar, que podría ser el mismo, haciendo su vida. La comparación entre las imágenes que forja el arqueólogo en su mente y las que tiene ante sus ojos el etnógrafo, cuando el espacio es el mismo, la gente es la misma y etnógrafo y arqueólogo son uno mismo, permiten poner a prueba la capacidad de predicción, la eficacia de los métodos, las carencias técnicas, las deformaciones teóricas. ¿Cómo voy a hacer para no perder nada de lo que estoy pensando? ¿Cómo lograr transmitir esta experiencia de una manera clara a mis estudiantes y colegas, para que puedan beneficiarse conmigo de esta empresa?

7. Salida, contactos y nostalgia

Las molestias de mi salud y el equipo inapropiado no nos permitieron permanecer más tiempo en la selva. Logramos avanzar un paso más en el conocimiento de los nukak y de Colombia. Hicimos descripciones, inventarios, mapas, fotografías, dibujos, recolectamos plantas, muestras de frutos, flores de palmas; grabamos conversaciones, cantos y enseñanzas, en una lengua que aún no conocemos. Pero, ante todo, tuvimos la opción de una experiencia vital inigualable.

La salida caminando con los nukak por la selva y el arribo con ellos a un sitio de colonos nos ofreció una nueva posibilidad de ver las relaciones entre unos (los nukak) y otros (colonos). El punto de vista de los colonos constituye la parte más conocida de la historia; es desde esa perspectiva que se han escrito todas las versiones. Ahora, nosotros salimos desde la selva con los nukak. Vimos a las mujeres sacar ropas que traían envueltas en paquetes de platanillo para vestir a los niños y vestirse ellas antes de salir y vimos a los hombres cambiando la ropa que traían y poniéndose camisa. Observamos una discusión acerca de la elección del camino a seguir: este es el camino de la yuca, este es el del plátano, este es el de los cocales, este es el de Abel. Seguimos por la ruta que llevaba a casa de Abel hasta que, al atardecer, hicimos campamento cerca de un caño. Cruzamos riachuelos en los que hubo necesidad de hacer puentes, recorrimos un camino lleno de frutos que todos recogían en abundancia: los niños, las mujeres, los hombres; después de dos o tres horas de camino pausado, se hacía una parada de una hora para recoger unas pepas, comer, comentar los cambios del paisaje, hacer chistes, buscar agua, perseguir una pava, intentar agarrar un armadillo. Después otra caminata y una nueva parada. Nadie tiene prisa. Al primer contacto con colonos, sentí como si no conociera a la gente con la que estábamos; el cambio fue total. El comportamiento se transformó. Las mujeres pidieron comida y la guardaron: arroz, aceite, panela, sal. La ropa raída, vieja, descuidada, les daba un aspecto que no tenían en la selva. Se convirtieron en observadores tímidos, callados,

lejanos. No dejaron de expresar una terrible incomodidad por ser observados sin tregua, hasta el punto que una de ellas me hizo entender que quería que la gente que los miraba los dejara en paz por un momento. Mientras hay tanto público encima no comen, no se reúnen a conversar. Se sientan a la espera de su soledad o deciden salir a explorar los alrededores. De golpe se consigue algo de comer. Dispersos, unos van por ahí mirando y recibiendo lo que les dan, o tomando lo que encuentran olvidado. Su vuelta a la selva se retrasa. ¡Hay tantas cosas nuevas para ver! ¿Por qué irse tan pronto?

Volando sobre San José del Guaviare, mientras el avión pone la nariz con dirección al norte, intento descubrir debajo del follaje los sitios en los que pasó mi vida de estas últimas semanas. Pienso que por ahí, por cualquier pica, ellos retornan a su selva para encontrarse con sus parientes que nunca salen. Al verlos, narrarán historias de sus impresiones en el mundo de los blancos y, alguno, quizás ponga en ellas todo el amor y la pasión que yo derrocho en estas notas.

Ceguera ¿por herencia o por negligencia?

SUSANA ZARAMA DE MARTÍNEZ, M.D, M.SC.
Pediatra Genetista Clínica
Instructora de Genética
Facultad de Medicina, Universidad Javeriana
Pediatra Instituto Nacional para Ciegos

El déficit visual severo y la ceguera constituyen uno de los más grandes problemas médicos con repercusión social, por la limitación que sobre las posibilidades laborales y de independencia producen en el paciente. Solamente en Colombia se ha estimado que la población de limitados visuales puede corresponder hasta el 0.8% de !a población total (según un estudio de la OMS, para países en vías de desarrollo), lo cual equivale a cerca de 240.000 personas afectadas en nuestro país.

Según revisión de la literatura mundial, cerca del 50% de los pacientes presentan ceguera o déficit visual severo de origen genético (Fraser y Friedman 1967, Keith 1978, Stewart-Brown 1988). Este predominio de enfermedad genética sobre las otras causas de ceguera obedece en el mundo al mejor y cada vez mayor control de las causas adquiridas o ambientales y entre ellas de las enfermedades infecciosas, especialmente aquellas que ocurren durante el embarazo, como el grupo denominado TORCH (La rubéola congénita puede presentar inadecuado desarrollo del ojo o microftalmos, cataratas, sordera entre otras alteraciones; la toxoplasmosis congénita también puede producir microftalmos además de una típica apariencia de la retina). El estudio hecho antes de un embarazo, buscando descartar la actividad de estas entidades, así como la vacunación previa (como en el caso de la rubéola) y los controles frecuentes de laboratorio durante la gestación, han mejorado el pronóstico y disminuido definitivamente la incidencia de estas entidades en muchos países del mundo (Buncic 1987).

La falta de oxígeno y el nivel bajo de azúcar en sangre (hipoglicemia), debidas a un inadecuado manejo del feto y del recién nacido en el período del parto y en sus primeras horas de vida, pueden ser responsables de ceguera cortical (por lesión en el área visual de la corteza cerebral) y otros daños neurológicos severos.

Los traumatismos, las infecciones parasitarias (cisticercosis por ejemplo, debida a inadecuado control de los animales sacrificados para el consumo humano) y los tumores (entre ellos el retino-blastoma, que es una entidad con un componente hereditario importante) son causa de limitación visual severa y ceguera.

Finalmente, la Retinopatía de la Prematurez, considerada como la primera causa específica de ceguera en niños (Robinson 1987, Zarama 1990 y 1991) según algunos autores, aumenta su importancia en la práctica médica general y pediátrica, debido a su carácter prevenible. Antiguamente llamada "fibroplasia retrolental", la retínopatía del prematuro se ha constituido en uno de los principales focos de atención del oftalmólogo

pediatra en los últimos años (Flynn 1987), presentándose históricamente en "epidemias", siendo la primera alrededor de 1940 y coincidiendo con avances en el cuidado intensivo del recién nacido prematuro, cuando se logró la sobrevida de niños de muy bajo peso (Valentine y cols 1989), mediante ventilación asistida (pulmones artificiales) y suministro de oxígeno, por lo cual se atribuyó a este último la producción de estas alteraciones visuales. Sinembargo, aunque la incidencia de la retinopatía de la prematurez disminuyó notablemente al difundirse estos hallazgos y sugerirse el control cuidadoso del suministro de oxígeno en estos niños, se empezó a ver aumento de la mortalidad y de las secuelas neurológicas (retardo mental), al no recibir adecuada oxigenación en órganos vitales. Se replanteó entonces el manejo de la oxigenoterapia, coincidiendo este cambio de estrategia con una nueva "epidemia" de retinopatía de la prematurez. Se vio además que había diferencia en las respuestas de los prematuros (no todos desarrollan la alteración de retina y algunos la desarrollan aún sin haber recibido suplemento de oxígeno), considerándose finalmente que es la prematurez de por sí la principal responsable de esta alteración visual (Gibson y cols 1989, Gong y cols 1989 y Ackerman y cols 1989). Se propuso entonces medidas para evitar los nacimientos prematuros y estudiar su causa, debiendo acompañarse esta medida de un estricto seguimiento de los pacientes prematuros durante su hospitalización y en sus primeros meses de vida, ya que muchas de las alteraciones de la retina, son susceptibles de manejo, si son detectadas a tiempo, pudiendo evitarse así complicaciones mayores como la ceguera.

Algunas alteraciones visuales graves, pueden corregirse si se diagnostican rápidamente (cataratas, retinoblastoma, etc.), por lo cual muchas corrientes médicas recomiendan la evaluación visual de rutina para todos los recién nacidos y/o lactantes. (Hall y cols 1988 y Pollak l988).

El Instituto Nacional para Ciegos es el mayor centro de su tipo en Colombia, por lo cual decidimos realizar allí un estudio inicial de este problema de salud. Para ello tomamos 100 pacientes del grupo de educación, después de descartar a aquellos que hubieran adquirido la ceguera después de los 18 años de edad y/o aquellos que rechazaran ser incluidos dentro del estudio. A todos se les realizó una valoración médica y familiar genética. Se practicaron estudios de laboratorio a quienes lo necesitaron (por ejemplo: cariotipo para buscar anomalías cromosómicas responsables de la ceguera, estudio inmunológico para descartar o confirmar exposición a determinados agentes infecciosos, análisis bioquímico buscando alteraciones metabólicas, potenciales evocados visuales, tomografía axial computarizada de cerebro, etc.).

Con los resultados de estos exámenes y el análisis clínico se clasificó a los pacientes según la etiología de la alteración visual (Ver cuadro N° 1), encontrándose que el 28°6 de los pacientes presentaban ceguera debida a causas genéticas, el *37%* se debía a causas adquiridas y dentro del 35% considerado de causa desconocida la mayor parte correspondía a una categoría denominada de "origen posiblemente genético" (25%) debido a que en estos pacientes se descartaron las causas adquiridas y se sospechó una causa hereditaria que no se pudo comprobar plenamente (lo cual se aclararía, por ejemplo, en próximas generaciones, en los casos de mutaciones nuevas).

Llama la atención el hecho de que entre las causas genéticas de ceguera existe un predominio franco de las alteraciones de herencia autosómica recesiva (contrario a lo descrito en la literatura universal, donde predomina la herencia autosómica dominante), quizás por la mayor frecuencia en nuestro medio de matrimonios entre parientes (10 familias en nuestro estudio, correspondiendo a más del 50% de los casos de herencia autosómica recesiva), producto del desconocimiento de buena parte de la población sobre sus implicaciones (a pesar de la relativa prohibición de la Iglesia, lo cual se resuelve fácilmente con una "dispensa", sin que, en muchos casos, la persona que lo otorga tenga ninguna idea de los riesgos genéticos de la futura familia)[1] y favorecido por el aislamiento geográfico de ciertas poblaciones, por la tradición colonial de "preservar" herencias y apellidos, en algunos casos, o a la costumbre indígena ligada a la tenencia de la tierra en los resguardos o en algunos grupos negros relacionada con la explotación de tierras o minas de oro.

Cuadro No. 1.

Causas de Ceguera

			%	n
CAUSAS GENÉTICAS	(28%)	Autosómico Dominante	6	6
		Autosómico Recesivo	19	19
		Rec. Ligado a X	1	1
		Multifactorial	1	1
		Cromosómico	1	1
CAUSAS ADQUIRIDAS	(37%)	Traumáticas	7	7
		Infecciosas	14	14
		Hipóxicas	7	7
		Prematurez	9	9
CAUSA DESCONOCIDA	(35%)	Tumorales	4	4
		Posible Origen Genético	25	25
		Otros	6	6
TOTAL	(100%)		100	100

Contrario a la tendencia mundial, en nuestro medio aún son las causas adquiridas (infecciones, falta de oxígeno al nacer y traumatismos) las causas predominantes de ceguera (Ver cuadro No. 2), llegando junto con la Retinopatía de la Prematurez a corresponder al 37"¿ de las causas de ceguera, con el agravante de que a este grupo pertenecen la mayoría de pacientes con complicaciones asociadas (Ver cuadro No. 3) como retardo mental y epilepsia.

Cuando las infecciones, como la rubéola, se pueden prevenir con vacunas colocadas en la niñez, a los 15 años o aún antes de un embarazo planeado; cuando existen pruebas de

[1] Hoy en día, idealmente, se consulta con una genetista antes de dar una "dispensa", pero esto no ocurre en las ciudades de menor desarrollo cultural.

laboratorio que se pueden practicar antes del embarazo y sugerirnos el tratamiento oportuno de infecciones como la toxoplasmosis; cuando sabemos que los matrimonios consanguíneos son peligrosos para el futuro genético de nuestros hijos; cuando los avances en gineco-obstetricia y en perinatología buscan proteger a los recién nacidos y a los prematuros evitando su morbilidad y mortalidad; cuando las campañas para evitar accidentes aparecen impresas hasta en las bolsas de los supermercados; ¿Seguiremos teniendo ciegos debido a nuestra ignorancia o a nuestra negligencia? Ignorancia de la población general al desconocer los riesgos que corren nuestros hijos (aún antes de nacer) y por lo mismo no hacer nada para prevenirlos y, negligencia (aún más grave) de quienes tienen la información y conocen los riesgos y tampoco hacen nada por evitarlos (incluyendo al Estado, cuando no educa en salud y no provee los medios para un adecuado control y atención peri-natal de la población de menor nivel cultural y económico).

Cuadro No. 2
Diagnósticos más frecuentes*

	%	n
1. Microftalmos	10	10
2. Toxoplasmosis Congénita	10	10
3. Retinopatía de la Prematurez	9	9
4. Atrofia Nervio Optico	8	8
5. Cataratas Congénitas	8	8
6. Ceguera Cortical	8	8
7. Ceguera Post-Traumática	7	7
TOTAL	60	60

* N = 100

Cuadro No. 3
Hallazgos Asociados a Ceguera +

	RETARDO MENTAL		EPILEPSIA	
	(21%)*	(n=21)	(8%)*	(n=8)
	%	n	%	n
Atrofia Nervio Optico	37	3	12	1
Ceguera Cortical	62	5	62	5
Cataratas Congénitas	50	4	12	1
Retinopatía de la Prematurez	44	4	-	-
Rubéola Congénita	100	2	-	-
Otros	-	3	-	1
TOTAL		21		8

+ N = 100
* Porcentaje del total de pacientes estudiados.

Huellas de Africanía en el Chocó
(Sobre el reciente libro de Nina S. de Friedemann y Alfredo Vanin)

CARLOS PATIÑO ROSSELLI
Lingüista, Ph.D.
Profesor Emérito y Honorario
Universidad Nacional de Colombia

Sobre el reciente libro de Nina S. de Friedemann Y Alfredo Vanín. 1991. El Chocó: magia y leyenda. Bogotá: Eternit. Lito Arco. 208 págS. Fotografía Diego Samper.

El advenimiento de la nueva Constitución Política de Colombia —según la cual "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana"— ha contribuido, sin duda, a acentuar el clima de respeto e interés por los diferentes componentes de nuestra nacionalidad. Esta atmósfera se venía conformando en el país, en los últimos años, dentro de la notoria corriente universal de aceptación y valoración de la plurietnicidad en dondequiera que exista.

Para los afrocolombianos, en particular, el nuevo marco constitucional contiene su reconocimiento como una de las franjas étnicas de la nación, superándose así la situación creada por la Carta de 1886 que sólo consideraba a los indígenas como minoría sociocultural (Arocha 1991). Al ser cobradas ahora el nuevo concepto constitucional de 'grupo étnico', las comunidades negras tienen el derecho igual que los indígenas— a la preservación y protección de su patrimonio cultural propio y a la propiedad colectiva de las tierras ocupadas ancestralmente por ellas (artículo 55 transitorio).

Además de este importante hecho en el plano jurídico, también en otros frentes se vienen gestando acontecimientos y situaciones que apuntan hacia una más justa y correcta comprensión de lo que representa esa franja afrocolombiana en nuestro país. Este proceso está corrigiendo en alguna medida la desventaja en que, desde varios puntos de vista, se encuentra dicho componente étnico frente al indígena, a pesar de tener el primero mucho más peso demográfico que el segundo.

Las culturas y lenguas aborígenes se han percibido como sistemas nítidamente diferenciados de sus contrapartes en la sociedad mayor colombiana y han recibido atención desde los tiempos de los cronistas coloniales. Al constituirse en el país, en la década de los años cuarenta, las disciplinas antropológicas con un sentido moderno (alrededor del Instituto Etnológico Nacional), la investigación indigenista se convirtió en la orientación casi exclusiva.

En cambio la fisonomía sociocultural de la población afrocolombiana ha sido víctima del fenómeno que Nina de Friedemann ha caracterizado repetidamente como 'invisibilidad', lo cual no es otra cosa que una actitud de desconocimiento, indiferencia e ignorancia por parte de la sociedad mayor respecto de los valores, circunstancias y características de los negros.

En la esfera académica, los muy escasos trabajos sobre el desarrollo de los estudios afro colombianos en nuestro medio (Friedemann 1984, Jaramillo Uribe 1986) subrayan lo tardío del comienzo de estos y su gran inferioridad cuantitativa frente a los trabajos indigenistas. Sólo al iniciarse la década de los cincuenta el jesuíta José Rafael Arboleda abre el campo con sus aportes, seguido de otros pioneros como Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante. En las siguientes décadas se registra un lento afianzamiento de estos estudios gracias a las investigaciones de Nina S. de Friedemann, Jaime Jaramillo Uribc, Germán Colmenares, Jorge Palacios Preciado, Roberto Arrázola, Jaime Arocha, Nicolás del Castillo, Alexander Cifuentes y otros.

En el terreno lingüístico ha sido de especial importancia la atención científica internacional que ha despertado el habla afrocolombiana de San Basilio de Palenque (Bolívar), después de que el español Germán de Granda y otros investigadores la identificaron como un dialecto 'criollo' de naturaleza semejante al del archipiélago de San Andrés y Providencia. Si en el pasado los estudios etnolingüísticos en el país se referían de manera exclusiva a los idiomas indígenas, comienza ahora a cultivarse una vertiente afro-colombiana de esta disciplina (Patino Rosselli 1991).

Factor primordial para la adecuada valoración del patrimonio sociocultural de la población negra es. evidentemente, el propio empuje de ésta a través de sus formas organizativas. Los indígenas han desarrollado en los últimos anos un tejido de organizaciones reivindicativas que se extiende por todos los territorios en donde ellos están actualmente presentes. Los afrocolombianos adolecen todavía, en algunos de sus sectores, de falta de cohesión y conciencia de su identidad, pero fenómenos recientes —activismo de entidades como el Movimiento Cimarrón, aparición de publicaciones periódicas, realización de congresos y seminarios, etc.— muestran claramente que ellos también están ya en la etapa de canalizar eficazmente sus aspiraciones.

En este momento coyuntural del reconocimiento de la diversidad étnica de nuestro país cobra, entonces, especial significación el hermoso volumen *El Chocó: magia y leyenda,* auspiciado por la Fundación Eternit Colombiana e impreso en la Litografía Arco (1991), del cual son autores la antropóloga Nina S. de Friedemann y el escritor chocoano Alfredo Vanín.

Alguien tenía que escribir —o mejor: pintar— una obra así sobre el Chocó, región cuya exuberancia física es conocida internacionalmente pero cuya riqueza y maravilla cultural afrocolombiana lo es mucho menos. Como lo señala el prólogo del antropólogo Sergio Ramírez Lamus, los autores logran un gran fresco de este paraíso-infierno marcado por la "dimensión de la desmesura".

El texto inicial del libro —titulado "Hombres y héroes en territorios de magia y leyenda" y firmado por ambos autores— resume las cuestiones y los temas académicos tratados en la obra o sea la substancia científica de ésta, su aporte a los estudios afrocolombianos. El eje del gran cuadro chocoano lo constituyen las 'huellas de africanía[f] en la cultura ribereña actual, partiendo de la premisa de que "se descarta el hecho de que en el paso trasatlántico de África a América, el saber social y cultural de los cautivos hubiera podido ser aniquilado".

Dichas 'huellas' remiten al problema de la "génesis de los sistemas culturales afroamericanos", ya que los rasgos ancestrales africanos fueron objeto de adaptación y recreación en el Nuevo Mundo. Una de las constantes del ser cultural negro —en África y acá— es el "profundo amor por la palabra", que se refleja en la importancia que tienen en el mundo chocoano personajes como el cuentero, el decimero, el rezandero, la cantadora, el curandero, etc.

Aprovechando la rica tradición oral del área y basándose en su percepción directa del medio, Friedemann y Vanín —con el complemento de las bellas fotografías de Diego Samper Martínez— nos llevan por el universo ribereño para captar su especificidad cultural en la descripción de episodios, situaciones y actividades. Nos cuentan acerca de ritos, historias de animales, velorios, embustes, creencias y demás elementos que forman parte de la vida del hombre chocoano. Y el lector pasa aquí constantemente de lo natural a lo sobrenatural, de lo normal a lo maravilloso, de las personas corrientes a los héroes o los endriagos.

Hay en la obra algunos elementos que actúan un poco como 'motivos' wagnerianos y que contribuyen notablemente a la magia de toda esta polifonía. En primer lugar, el agua; cosa normal si se trata de recorrer "la tierra donde el sol sale con paraguas". La dimensión de lo líquido es omnipresente en estas páginas, principalmente en la forma de aguaceros interminables y de ríos de corriente desmesurada. En segundo lugar, los minerales nobles como el oro y el platino, alrededor de los cuales se ha hecho gran parte de la historia del Chocó. El oro asciende con frecuencia al plano mítico y el lector no se sorprende ante fenómenos como "aguaceros de oro", "pescados de oro", "hormigas arriando oro", etc. Y claro que otro de estos 'motivos' es el de lo vegetal; lujuria de maderas, cortezas, bejucos, hojas, raíces, semillas, etc., cuya acre fragancia nos acompaña en todo este recorrido.

Señalemos que, discretamente, el indígena está también presente en este cuadro. Siendo en Colombia la costa del Pacífico el sitio de encuentro y contacto entre negros y amerindios, necesariamente cunas, emberaes y noanamaes emergen aquí y allá con sus atributos culturales. Tampoco falta la denuncia del etnocidio disfrazado contra los indígenas, como es el caso de la tristemente célebre Tiesta del indio' en Quibdó, durante la Semana de Pasión.

Finalmente, merece destacarse en este libro el aspecto literario. Los autores adoptaron como procedimiento de exposición el relato o bosquejo relativamente breve que

constituye por sí mismo una unidad temática y que está expresado en un lenguaje corriente, descriptivo y directo. Renunciaron, pues, a plasmar su visión del Chocó en la modalidad del llamado 'estilo científico'. En el caso de Nina de Friedemann, esta decisión la había tomado ya para varias de sus obras antropológicas anteriores dedicadas al tema afrocolombiano —como *De sol a sol* (1986, con Jaime Arocha), y *Críele críele son* (1989)—, en las cuales se comprobó una vez masque un estilo 'descomplicado' y agradable no va en absoluto en desmedro de la profundidad y la seriedad científica. En el trabajo que comentamos, cada episodio o bosquejo —tanto de la pluma de Friedemann como de la de Vanín— logra reflejar felizmente su porción de universo chocoano e inunda al lector con su magia y su leyenda.

Motobombas y minidragas
en el Litoral Pacífico colombiano

HERNANDO BRAVO PAZMIÑO
Antropólogo
Universidad Nacional de Colombia

Sobre el libro de Gíancarlo Corsetti, Nancy, Motta González, Cario Tassara. 1991. Cambios Tecnológicos, Organización Social y Actividades Productivas en la Costa Pacífica Colombiana. Comitato Internazionale per le Svi-luppo dei Populi. CISP. Ecoe. Bogotá.

En el decenio de los ochentas, el Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica —PLADEICOP— reconoció al Litoral Pacífico como un área de interés geopolítico nacional e internacional, gracias a la inmensa cantidad de recursos forestales, pesqueros, fluvio-mineros y de minería marina que está en condiciones de aportar para el mercado mundial.

Desde entonces su estrategia consiste en impulsar el desarrollo de la región haciendo viable la explotación de sus recursos. Con ese fin, promueve la construcción de una infraestructura básica que cree las condiciones para atraer la inversión en diversas empresas productivas y que, a su vez, lleve el bienestar a sus pobladores en cuanto a los servicios de educación, salud, y capacitación para el impulso de su propio desarrollo.

Los megaproyectos de desarrollo pusieron en evidencia las relaciones de intercambio desigual existentes entre las economías que hacen parte del engranaje de la explotación mercantil capitalista desarrolladas en áreas en proceso de urbanización creciente, y las actividades productivas tradicionales que ejercen los pobladores negros de caseríos dispersos en las orillas de los ríos, para garantizar su subsistencia (Friedemann y Whitten 1974).

Los habitantes negros del Litoral aún a pesar de su margina-miento geográfico se convirtieron en pioneros que subsisten de la explotación de recursos estratégicos que la nación requiere en sus transacciones con el mercado mundial. Se integraron a la economía nacional produciendo una riqueza que les deja muy pocos beneficios en cuanto a las condiciones de su bienestar social (ibíd).

Hoy las instituciones públicas y privadas diseñan y promueven proyectos de desarrollo que favorecen a los inversionistas del gran capital nacional o internacional, en desmedro de las condiciones de los pobladores negros del Litoral Pacífico. Desdeñan —de paso— el alto grado de adaptación creativa a su ámbito que los grupos de mineros y agricultores de las riberas de los ríos han creado para garantizarse su subsistencia.

El texto de Corsetti-Motta-Tassara, según ellos mismos, es una investigación sobre las capacidades potenciales de desarrollo energético de la Costa Pacífica colombiana, realizada teniendo en cuenta las características y factores socioculturales que inciden en su desarrollo. Afirman, que los programas de desarrollo que adelantan distintos organismos nacionales e internacionales para la explotación de los recursos pesqueros, mineros o forestales de! Litoral, se ejecutan a la par que se introducen nuevas tecnologías en interacción con la organización social y los rasgos culturales de la población (Corsetti-Motta-Tassara, 1990: 21).

Para los autores la información disponible sobre el Litoral "ha representado un obstáculo para el logro de las finalidades de los programas de intervención" (ibíd:21). Dichos estudios han sido útiles para interpretar la realidad de acuerdo con variables econórr' cas, sociológicas y antropológicas, pero las mismas no han profundizado aspectos claves en la configuración de esquemas de interpretación del Pacífico sobre todo a partir de los años ochenta que según ellos son:

a. El proceso de urbanización como un macrofenómeno dominante en el Litoral.
b. La movilidad espacial considerada como un proceso continuo de adaptación cultural que también forma parte de un sistema de instituciones puesto en marcha por los proyectos de desarrollo y por la introducción de nuevas tecnologías. La movilidad espacial está regulada por los sistemas de parentesco y los sistemas sociales.
c. La introducción de nuevas tecnologías relacionadas con la acción de entidades particulares, o con la planificación de la intervención pública, como el caso de Pladeicop (ibíd:24).

El texto hace énfasis en que "este es un momento histórico de particular importancia para intervenciones integradas fuera de una lógica de enclave productivo y comercial" (ibíd:24). Por eso el estudio "desea poner en claro el estrecho vínculo, o la coincidencia entre las mutaciones tecnológicas y las estructuras culturales de la población"... con el propósito de estructurar y aumentar la comprensión de las dinámicas presentes en el área (ibid:25).

El estudio da prioridad a "un levantamiento de datos de tipo sociográfico —respecto de— las modificaciones de las técnicas y los instrumentos de trabajo". Si tenemos en cuenta que —dicen los autores— toda técnica presupone un ambiente tecnológico en los que se aseguren insumos energéticos, manutención e infraestructura de soporte, y su adopción está regulada por el sistema institucional de normas, valores, status y roles presentes en la sociedad determinada (ibíd:26), es preciso evaluar como indicadores del proceso de mutación tecnológica, los siguientes:

— Vínculos de parentesco en el interior del grupo de trabajo y jerarquización en status.
— Integración de elementos tradicionales y no tradicionales de técnicas de trabajo.
— Conexión con centros administrativos.
— Expectativas para el futuro.

Los datos de tipo sociográfico deben allegar estos elementos. Para obtenerlos emplearon fuentes secundarias, informaciones disponibles y sistematizadas, a través de una encuesta dirigida a:

— "Personal central de programación (funcionarios ejecutores de proyectos y planes de desarrollo), con el fin de observar de qué manera integraron los elementos socioculturales dentro de su programación.
— Personal descentralizado perteneciente a instituciones titulares de proyectos o a instituciones encargadas de la administración de las comunidades o de los servicios, y
— Trabajo en terreno a proyectos de CVC o a unidades productivas de pequeña a mediana escala, en sectores de explotación
minera o pesquera" (ibíd:28).

Las áreas de trabajo seleccionadas fueron Guapi y Barbacoas, puertos fluviales caracterizados por constituir centros de atracción socioeconómica de pobladores negros dedicados a la minería, pesca y agricultura, y por vivir un proceso acelerado de urbanización que exige el cubrimiento, por parte del Estado, de una infraestructura básica de servicios para sus habitantes.

Los autores dedicaron el segundo y tercer capítulo a reseñar las características socioeconómicas, demográficas y geográficas de las áreas objeto de su investigación, así como las condiciones de poblamiento y organización social de las mismas. Recurrieron a la información disponible que otros autores presentaron en estudios anteriores acerca de la fisonomía del Litoral y su gente, retomándolos sin muchos cambios y, a veces, sin presentar los créditos correspondientes (West 1957-1974), (Whitten 1974) (Friedemann y Whitten 1974) (Friedemann y Arocha 1986).

Es obvio que estudios actuales deben completar su información, actualizarla o modificarla de acuerdo con las nuevas circunstancias socioeconómicas que vive el litoral y que afectan gravemente las instancias de organización cultural de los habitantes negros.

Pareciera, por otra parte, que las encuestas para la sistematización de los datos de la investigación de Corsetti-Motta y Tassara estuvieran diseñadas para darle prioridad al punto de vista de funcionarios y ejecutores de planes y proyectos de desarrollo y que escasa importancia adquiriese el punto de vista de los pequeños mineros, agricultores y pescadores respecto de las ventajas o inconvenientes generados por la introducción de los nuevos dispositivos tecnológicos. Interesa otra vez, el resultado de los programas de intervención, la introducción de nuevas tecnologías para impulsar el desarrollo de la región. Pero ningún espacio dedican los autores a valorar el proceso de integración creativo que los pobladores negros del Litoral han realizado para combinar agricultura-pesca y minería, fortaleciendo sus nexos sociales, organizativos y culturales para garantizarse su futuro.

Aquí, retomo el análisis de las innovaciones tecnológicas mineras en Barbacoas, pues quiero contrastar la visión del estudio objeto de la reseña y mi propia visión lograda después de investigar las transformaciones ocurridas en el caserío de mineros negros de La

Aurora, municipio de Maguí Payan; trabajo monográfico para optar el título de Antropólogo de la Universidad Nacional, realizado en 1990.

Desde el decenio de los ochenta, en la región minera de Barbacoas, la Corporación Autónoma Regional para el Valle del Cauca —CVC— desarrolla el *Pladeicop.* Ahora que decreció la importancia de las empresas explotadoras multinacionales que durante muchos años expoliaron la riqueza aurífera de los ríos Patía, Telembí y sus afluentes, y cuando, cada vez, adquieren mayor importancia los pequeños productores, es su propósito el de impulsar la tecnifica-ción de la minería artesanal de tajo abierto, de pozo o socavones. Los nuevos instrumentos técnicos son las motobombasylas minidragas, para cuya adquisición los pequeños mineros reciben crédito cuando se asocian para obtenerlo.

Las motobombas fueron "difundidas" por la CVC desde los años setenta a través de sus programas mineros en el área (ibíd:93). Para entonces, señalaron como ventajas; la disminución de esfuerzos de trabajo en el canalón y la posibilidad de disponer de agua durante todo el año.

La motobomba se integró a las técnicas de trabajo tradicionales aprendidas por los mineros negros desde la colonia. Hoy la intensificación en su uso provocó la disminución y abandono del trabajo agrícola que antes se combinaba para obtener medios de subsistencia, atentando contra un mecanismo adaptativo muy creativo como estrategia de supervivencia.

La motobomba, por otra parte, impone nuevos ritmos de trabajo en la apertura de nuevos frentes y genera un gasto de energía mayor dentro de los grupos mineros que luchan por mantenerse cohesionados alrededor de vínculos de parentesco definidos en los ramajes desde hace más de 150 años. Y finalmente, la motobomba permite estrechar los vínculos comerciales de los grupos de mineros negros de los caseríos con los centros comerciales y administrativos (ibid: 93-98).

Los anteriores elementos están señalados en el estudio de Corsetti-Motta y Tassara; empero se requiere de una indagación más detallada acerca de sus efectos. La motobomba es un dispositivo tecnológico que provocó la intensificación de los horarios de trabajo minero en función de obtener mayores ingresos para el pago de los créditos y para la compra de la comida con la cual continuar en el proceso. También el mantenimiento de las máquinas requiere gastos extras, al tiempo que exige la adquisición de un equipo por familia compuesto por: canoa-motor fuera de borda, combustible, víveres, motobomba. Así, lo que parece un estrecho vínculo existente entre las nuevas tecnologías y la organización sociocultural de los mineros negros —que los planes de desarrollo dicen considerar y defender—, a mediano plazo, podría significar la abolición de los complejos mecanismos que habían caracterizado las estrategias polifónicas empleadas por los habitantes negros del Litoral con el fin de garantizarse su existencia.

Hoy los mineros que alternaban agricultura y minería, dentro de precisos ciclos anuales y dentro de características socioculturales de gran flexibilidad y poder adaptativo,

se ven enfrentados a planes de intervención —desde afuera— para impulsar el desarrollo de la región.

En el estudio en mención no se realiza un balance pormenorizado o un análisis de la situación de los mineros que obtuvieron los créditos de las instituciones para el desarrollo. Un seguimiento más cercano podría allegar datos acerca de las transformaciones que ya se observan en los sistemas de organización social y producción de estos grupos de mineros y agricultores negros del Litoral.

El estudio no analiza los efectos de la introducción de otro elemento tecnológico en la minería; las minidragas. Estas crearon dificultades —desde su inicio en el año 83— para la definición de los derechos de propiedad y para las concesiones —por tanto en la reorganización territorial— que el nuevo Código Minero o Decreto 2655 de 1990 reglamenta favoreciendo a los grandes inversionistas nacionales y extranjeros.

Los costos de mantenimiento de estas máquinas son elevados y el ahorro de energía mínimo. Un nuevo régimen de trabajo, contratación, alianzas, división de funciones, dieta alimentaria, entre otras cosas, empieza a operar alternando los sistemas de organización sociocultural de los grupos de mineros.

Es un nuevo reto a su capacidad adaptativa. Los beneficios económicos favorecen a algunos pocos con suerte en sus explotaciones auríferas, pero los vínculos sociales se debilitan dando paso al interés individual y a la asociación de los mineros por fuera de sus líneas de parientes definidos en el ramaje.

Los proyectos de desarrollo institucional siguen haciendo invisibles a los productores de la riqueza del Litoral Pacífico. A las comunidades negras no se les da participación y sólo son objeto de la planeación desde las instituciones que programan su desarrollo. Estas no ven la gran diversidad cultural de la gente del Litoral que, con sus dispositivos culturales de gran creatividad y poder adaptativo, tienen un importante recurso para garantizar su supervivencia y su futuro.

Los negros ante la Constituyente y
la Constitución de 1991

1. Propuesta general de la Subcomisión Igualdad y Carácter Multiétnico. Comisión Preparatoria Derechos Humanos.

Compiló: Myriam Jímeno Santoyo, Antropóloga. Universidad Nacional de Colombia.

Consideraciones

Colombia cuenta con una diversidad cultural y étnica, fruto de su historia de conformación como Nación y de una existencia milenaria, anterior al poblamiento hispánico.

Esta diversidad se manifiesta en cerca de ochenta pueblos de origen pre-híspanle o, hablantes de sesenta y cuatro lenguas diferentes y en los afroamericanos, con sus especificidades culturales.

Circunstancias históricas particulares colocaron a estos pueblos en condiciones de desventaja, discriminación, sub-valoración y empobrecimiento.

Los pueblos indígenas, originarios de estas tierras, suman aproximadamente 500.000 personas y habitan veintisiete de las treinta y dos divisiones político-administrativas del país. Su riqueza cultural en cuanto a lenguas distintas, formas de vida, pensamiento, concepción del mundo y manejo del medio natural, son aportes a la civilización humana, a la diversidad socio-cultural de la nación colombiana y a su identidad colectiva, enriquecida.

Por su parte, la historia y la vida nacional cuentan con la presencia de alrededor de tres millones de personas descendientes de quienes fueron desarraigados y forzados a la migración transcontinental más grande de la humanidad: los esclavos africanos. Se hace necesario destacar su aporte en América, por la importancia en la construcción de nuestras actuales sociedades y para corregir las condiciones adversas que los colocan en situación de desventaja social.

El estado colombiano ha suscrito diversos Tratados, Convenios y Declaraciones Internacionales que consagran el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y negros y el rechazo a la discriminación y al racismo.

En estos acuerdos y otros documentos, tales como el Convenio número 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989), se consagra el

respecto a la identidad, vida social y prácticas culturales de los pueblos indígenas y negros que son aportes al patrimonio de la humanidad.

Expresan estos acuerdos internacionales, que toda forma de discriminación por razones étnicas así como las prácticas de "superioridad racial, étnica o cultural son jurídicamente falsas, moralmente condenables y socialmente injustas". (Propuesta de Declaración Universal sobre los Derechos Indígenas, 1988).

En Colombia, la ampliación de la democracia y el ejercicio de los Derechos Humanos implican reconocer la heterogeneidad cultural y garantizar el respeto a los pueblos culturalmente diferentes.

Implican que se reconozca el derecho colectivo a ejercer su identidad étnica, preservar y enriquecer sus tradiciones culturales y llevar adelante su propio desarrollo cultural.

Para ellos se hacen necesarias estrategias políticas globales que hagan posible que estos pueblos, con largas historias de margina-miento, puedan participar en condiciones de igualdad y con garantías para sus formas particulares de ser, en la vida nacional. Su participación plena, política y económica, debe estar acompañada del derecho a que su carácter específico se refleje debidamente en el sistema jurídico y en las instituciones políticas con la debida consideración y reconocimiento de sus leyes y costumbres.

Es preciso hacer explícito el derecho colectivo a la autonomía en sus asuntos internos y locales tales como el territorio, la lengua, la educación, la religión, las actividades económicas, la administración de tierras y recursos y el medio ambiente.

El avance en la protección a los pueblos indígenas, negros, y otros grupos étnicos, como también a su hábitat natural, no sólo amplía la democracia, sino que sirve de medio para mantener el equilibrio ecológico y el de las distintas regiones del país.

En síntesis, tres razones principales hacen necesario un reconocimiento y unos mecanismos de protección para los pueblos indígenas, negros y otros grupos étnicos en la Constitución Política Colombiana:

1. Razones históricas, como habitantes primigenios del actual territorio nacional y descendientes de grupos humanos forzados, como esclavos, al desplazamiento de su continente de origen.
2. La existencia viva y activa de formas culturales propias, con diversidad de manifestaciones de lengua, organización política, económica, religiosa, simbólica y manejo del medio natural, que son patrimonio de la cultura de la humanidad y enriquecen la diversidad cultural y la identidad nacional.
3. La vigencia y ampliación de la democracia precisa de formas particulares que hagan posible la participación de estos pueblos en la vida nacional, con su plena capacidad de expresión política y cultural, que eliminen las manifestaciones de discriminación y racismo y correan los desequilibrios que los han llevado tanto a su empobrecimiento económico, como al de las regiones que habitan.

PROPUESTAS

I. PREÁMBULO

El pueblo colombiano, fuente suprema de toda autoridad, con el fin de afianzar la unidad nacional y la democracia, dentro de la riqueza y diversidad de los grupos humanos que conforman la Nación y para garantizar el ordenamiento social y la convivencia pacífica con equidad, justicia y libertad,

DECRETA:

II. DEL CARÁCTER DE LA NACIÓN

Colombia constituye una unidad nacional de carácter multiétnico y pluricultural. (Modifica Título I, Artículo l^{a}, Constitución vigente).

III. DE LA NACIONALIDAD

Son nacionales colombianos:

1º Por nacimiento:

a...
b...
c. Los miembros de los pueblos indígenas que compartan territorios fronterizos de Colombia con países vecinos.

El Gobierno gestionará con los países fronterizos la adopción de los tratados internacionales a que haya lugar. (Modifica Artículo 8^{a}, Constitución vigente).

IV. LIBERTAD DE CONCIENCIA Y CULTOS

El Estado garantiza la libertad de conciencia, de creencias religiosas y de cultos, que no contravengan los derechos humanos. En consecuencia, no podrá otorgar privilegios religiosos o misionales. Nadie podrá ser compelido a profesar creencias u observar prácticas contrarias a su conciencia, ni podrá ser molestado por razón de sus opiniones religiosas.

(Modifica Artículo 53 y se suprime el Artículo 54).

V. TITULO ESPECIAL: DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. NEGROS Y OTROS GRUPOS ÉTNICOS NACIONALES

1. DERECHOS HUMANOS

a. Artículo 1: Los pueblos indígenas, negros y otros grupos étnicos tienen derecho a su identidad cultural. El Estado reconoce y garantiza, mediante una legislación especial, sus formas propias de organización social, gobierno, costumbres, lenguas, usos y formas de posesión de sus territorios y sancionará todo acto de violencia o intimidación que atente contra la vigencia y el ejercicio de estos derechos o tienda a imponer cambios sociales, culturales o económicos.
(Modifica Artículo 41, entre otros).

b. Artículo 2: El Estado prohibe y sanciona toda forma de racismo y discriminación, abierta o encubierta, por razones de origen, pertenencia étnica, religiosa, género, lugar de residencia, condición social, creencias políticas o prácticas culturales.

Las Instituciones educativas, públicas y privadas y los medios de comunicación, impartirán los principios de igualdad y tolerancia entre los seres humanos y promoverán el conocimiento de la diversidad étnica nacional.
(Artículo Nuevo).

c. Artículo 3: El Estado garantiza el acceso de los pueblos indígenas, negros y otros grupos étnicos, a los beneficios del desarrollo económico y social, acorde con su cultura. Igualmente garantiza su participación en los órganos de gobierno competentes para desarrollar planes y programas específicos.
(Artículo Nuevo).

2. DERECHOS CULTURALES

a. Artículo 4: El Estado reconoce el derecho a la libre expresión, desarrollo y aprendizaje de las lenguas nativas y criollas y garantiza su difusión y la enseñanza intercultural y bilingüe. (Artículo Nuevo).

b. Artículo 5: El Estado garantiza la protección y el respeto por los sitios sagrados y arqueológicos de los pueblos indígenas. (Artículo Nuevo).

3. DERECHOS ECONÓMICOS

a. Artículo 6: El Estado garantiza los derechos adquiridos por los pueblos indígenas, negros y otros grupos étnicos, consagrados en legislaciones especiales.

(Artículo Nuevo).

b. Artículo 7: El Estado reconoce y garantiza a los grupos étnicos el derecho de propiedad sobre los resguardos, los territorios tradicionales y sobre los que constituyan su hábitat.
(Artículo Nuevo).

c .Artículo 8: El Estado reconoce la autonomía de los pueblos indígenas, negros y otros grupos étnicos para la administración y explotación plena de los recursos naturales dentro de sus territorios.
(Artículo Nuevo).

d. Artículo 9: No habrá en Colombia bienes raíces que no sean de libre enajenación, salvo los resguardos indígenas y los territorios de los grupos étnicos que, además, son inembargables e imprescriptibles.
(Modifica Artículos 37 y 50).

4. DERECHOS POLÍTICOS

a. Artículo 10: Los resguardos indígenas son entidades territoriales de régimen especial, con autonomía política, administrativa y fiscal.

Los territorios de los grupos étnicos constituirán entidades territoriales de régimen especial.
(Modifica Artículos 4.. 5., 7,, 21., 76., 98., 183 y 184).

b. Artículo 11: Las autoridades indígenas tendrán jurisdicción articulada al sistema judicial nacional. (Artículo Nuevo).

c. Artículo 12: Créanse circunscripciones electorales especiales del orden nacional, regional y local para los pueblos indígenas, negros y otros grupos étnicos. (Adiciona Artículo 177, Título XVIII).

Acuerdos, Tratados y Convenios Internacionales

— Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948).
— Declaración de los Derechos y Deberes del Hombre (1948),
— Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio. ONU (1948).
— Convenio 107 de la OIT sobre Derechos de las Poblaciones Indígenas, Tribales y Semitribales (1957).
— Pacto sobre Derechos Civiles y Políticos (1976).
— Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1976).
— Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos (1976).
— Convención Americana sobre Derechos Humanos (1978).
— Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales. Conferencia General de la UNESCO (1978).

— Declaración y Programa de Acción para combatir el racismo y la discriminación racial. ONU (1978).
— Declaración y Programa de acción para combatir el racismo y la discriminación racial (1978).
— Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial ONU (1983).
— Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (1983).

2. Propuesta de Articulado.
Título Especial.
De los pueblos indígenas y grupos étnicos.

Lo proponemos como Título IV de la Nueva Constitución.

Orlando Fals Borda, Sociólogo Ph.D.

Instituto de Estudios Políticos.

Universidad Nación al de Colombia.

Constituyente.

Lorenzo Muelas Hurtado. Comunidades

indias. Constituyente.

Abril 1991.

Art.
Colombia reconoce la existencia de los pueblos indígenas como parte integrante de la Nación y el Estado, les garantiza sus derechos *constitutivos de Pueblos,* no pudiendo por lo tanto ser compelidos, por ningún motivo, a renunciar a su identidad.

Art.
El Estado reconoce y garantiza a los Pueblos Indígenas y demás Grupos Étnicos el derecho a sus resguardos y territorios, que constituyen entidades territoriales autónomas dentro de la organización político-administrativa de la República, las cuales serán reglamentadas por la Ley.

Los Territorios Indígenas podrán ser continuos o discontinuos y se conformarán a partir de los resguardos, pudiendo constituirse en municipios y provincias o cualquier otro tipo de entidad territorial que garantice su espacio vital.

Las delimitaciones de los Territorios Indígenas se harán de común acuerdo entre el gobierno y las autoridades indígenas correspondientes. Las variaciones o segregaciones de

otras entidades territoriales que se lleven a cabo, no podrán en ningún caso afectar los territorios indígenas.

El territorio del grupo étnico isleño raizal comprende el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, con excepción de la ciudad de North End, en la isla de San Andrés. El Estado adoptará las medidas conducentes para restituir al grupo étnico la propiedad enajenada.

La ley podrá restringir los derechos de circulación y residencia en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y adoptar las disposiciones necesarias para controlar la densidad de la población, exceptuando al grupo étnico isleño raizal.

Se garantiza a los Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos el ejercicio de sus derechos a desarrollar sus formas propias de organización social, a preservar su identidad cultural, a la protección y desarrollo de sus lenguas y a la adopción autónoma de su propia organización interna.

Los territorios de los Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos contarán con autonomía administrativa, financiera, patrimonial y presupuestal.

Colombia reconoce los derechos económicos de los Pueblos Indígenas así como el derecho a requerir la participación del Estado en la Reconstrucción Económica y Social de sus sociedades.

Art.
Los Pueblos Indígenas serán gobernados por las autoridades que les son propias, articuladas al Estado Nacional, a través del Consejo de Reconstrucción Económica y Social de los Pueblos Indígenas, coordinado por una Consejería de la Presidencia de la República creada para tal efecto.

Art.
El Estado reconoce, garantiza y promueve las formas de propiedad comunitaria y familiar de las poblaciones indígenas y demás grupos étnicos, de acuerdo a sus usos y costumbres. Estas propiedades son de carácter inembargable, imprescriptible e inenajenables a cualquier título.

Art.
En los territorios indígenas y en los de los demás grupos étnicos, los idiomas oficiales serán los hablados por los pueblos y comunidades del lugar, y el castellano como idioma nacional.

Es deber del Estado promover y apoyar las iniciativas tendientes al fortalecimiento de las lenguas vernáculas de los Pueblos Indígenas y los Grupos Étnicos.

Art.
Se garantiza la educación propia de los Pueblos Indígenas y Grupos Étnicos como práctica social que asegura su existencia, afirma sus instituciones y preserva su cultura.

Art.
Se crea la jurisdicción indígena articulada al sistema judicial del Estado. La ley Orgánica de carácter especial regulará el funcionamiento, competencias y fines de la jurisdicción que se crea en la presente Constitución.

En los territorios indígenas se garantiza la vigencia de las normas y procedimientos de justicia propias que no atenten contra los Derechos Humanos.

En aquellos Pueblos Indígenas donde no existan instancias jurisdiccionales propias, existirán jueces indígenas.

Para ser juez indígena no se requerirá ser abogado, pero sí pertenecer a la respectiva comunidad y haber ejercido los mayores cargos del gobierno de su Comunidad o Pueblo, siendo designado por los mecanismos democráticos que los caractericen.

Art.
Se garantiza la plena representación de los pueblos indígenas en los cuerpos colegiados del país.

Los Pueblos Indígenas gozarán de una circunscripción electoral especial, de cobertura nacional, mediante la cual podrán elegir a cuatro (4) senadores, más uno adicional por todo aumento de doscientos mil indígenas (200.000) o fracción de cien mil (100.000).

Para ser senador indígena se requerirá haber ejercido la mayor autoridad de su respectivo Pueblo o Comunidad al menos una vez, y ser o haber sido dirigente de Pueblos u Organizaciones Indígenas a nivel nacional.

La población indígena tendrá, además, una circunscripción electoral especial, de cobertura nacional, que les permita elegir seis (6) representantes más uno por cada cien mil (100.000) o fracción de sus habitantes.

Para ser representante indígena se requerirá haber desempeñado los cargos de mayor autoridad en su respectiva comunidad, y haber ejercido representación de su pueblo a escala regional o nacional.

Art.
Las Comunidades Indígenas, a través de sus Autoridades, tendrán derecho a concertar toda decisión referente a proyectos, planes de desarrollo o de explotación de los recursos naturales y del subsuelo, que se encuentren en sus resguardos y territorios. Cuando un proyecto o plan de desarrollo ponga en peligro la identidad cultural o el bienestar de

Comunidades Indígenas o Minorías Étnicas, éstas, a través de sus Autoridades u organizaciones reconocidas podrán oponerse haciendo uso del *Derecho de Objeción Cultural.*

Art.
Las relaciones entre el Estado y los Pueblos Indígenas se regirán por los principios consagrados en este *Título, y* tendrán pleno desarrollo en Ley Orgánica de carácter especial. Las normas legales favorables alas Comunidades y Pueblos Indígenas, excedidas con anterioridad a la presente Constitución, conforman derechos adquiridos que no podrán ser vulnerados. Tanto la Ley Orgánica como el estatuto particular de cada pueblo indio se establecerá de común acuerdo entre ellos y el gobierno nacional.

Art.
Con el fin de proveer los recursos ordinarios para los Territorios Indígenas se incluirán las partidas y contribuciones necesarias en el Presupuesto del Estado, que no podrán ser menores de *3%* de su monto.

Adicionalmente se destinarán los fondos requeridos para la financiación de un Plan de Reconstrucción Económica y Social de los Pueblos Indígenas, con duración de veinte (20) años, que será administrado por el respectivo Consejo, en coordinación con la Consejería de Relaciones Indígenas de la Presidencia de la República.

De los señores Constituyentes,

Atentamente,

ORLANDO FALS BORDA LORENZO MUELAS HURTADO
Bogotá, abril 4 de 1991

3. Los negros ante la Constitución Colombiana promulgada el 4 de julio de 1991.

Artículo 55. Transitorio.

Artículo 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.

Artículo 10. El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe.

Artículo 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley.

Artículo 63. Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables.

Artículo 64. Es deber del Estado promover el acceso progresivo a la propiedad de la tierra de los trabajadores agrarios, en forma individual o asociativa, y a los servicios de educación, salud, vivienda, seguridad social, recreación, crédito, comunicaciones, comercialización de los productos, asistencia técnica y empresarial, con el fin de mejorar el ingreso y calidad de vida de los campesinos.

Artículo 68. El Estado garantiza las libertades de enseñanza, aprendizaje, investigación y cátedra. Los particulares podrán fundar establecimientos educativos. La ley establecerá las condiciones para su creación y gestión.

La comunidad educativa participará en la dirección de las instituciones de educación.

La enseñanza estará a cargo de personas de reconocida idoneidad ética y pedagógica- La ley garantiza la profesionalización y dignificación de la actividad docente. Los padres de familia tendrán derecho de escoger el tipo de educación para sus hijos menores. En los establecimientos del Estado ninguna persona podrá ser obligada a recibir educación religiosa. Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural. La erradicación del analfabetismo y la educación de personas con limitaciones físicas o mentales, o con capacidades excepcionales, son obligaciones especiales del Estado.

Artículo 70. El Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional.

La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la Nación,

Artículo 72. El patrimonio cultural de la nación está bajo la protección del Estado. El patrimonio arqueológico y otros bienes culturales que conforman la identidad nacional, pertenecen a la Nación y son inalienables, inembargables e imprescriptibles. La ley establecerá los mecanismos para readquirirlos cuando se encuentren en manos de

particulares y reglamentará los derechos especiales que pudieran tener los grupos étnicos asentados en territorios de riqueza arqueológica.

Artículo 79. Todas las personas tienen derecho a gozar de un ambiente sano. La ley garantizará la participación de la comunidad en las decisiones que puedan afectarlo.

Es deber del Estado proteger la diversidad e integridad del ambiente, conservar las áreas de especial importancia ecológica y fomentar la educación para el logro de estos fines.

Artículo 96. Son nacionales colombianos:

1. Por nacimiento:

a) Los naturales de Colombia, con una de dos condiciones: que el padre o la madre hayan sido naturales o nacionales colombianos o que, siendo hyos de extranjeros, algunos de sus padres estuviere domiciliado en la República en el momento del nacimiento.

b) Los hijos de padre o madre colombianos que hubieren nacido en tierra extranjera y luego se domiciliaren en la República.

2. Por adopción:

a) Los extranjeros que soliciten y obtengan carta de naturalización, de acuerdo con la ley, la cual establecerá los casos en los cuales se pierde la nacionalidad colombiana por adopción.

b) Los latinoamericanos y del Caribe por nacimiento domiciliados en Colombia, que con autorización del Gobierno y de acuerdo con la ley y el principio de reciprocidad, pidan ser inscritos como colombianos ante la municipalidad donde se establecieren.

Artículo 171. El Senado de la República estará integrado por cien miembros elegidos en circunscripción nacional. Habrá un número adicional de dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas.

Los ciudadanos colombianos que se encuentren o residan en el exterior podrán sufragar en las elecciones para Senado de la República.

Artículo 172. Para ser elegido senador se requiere ser colombiano de nacimiento, ciudadano en ejercicio y tener más de treinta años de edad en la fecha de la elección.

Artículo 246. Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República.

La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

Artículo 286. Son entidades territoriales, los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. La ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que se constituyan en los términos de la Constitución y de la Ley.

Artículo 287. Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la Ley. En tal virtud tendrán los siguientes derechos:

1. Gobernarse por autoridades propias.

2. Ejercer las competencias que les correspondan.

3. Administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones.

4. Participar en las rentas nacionales.

Artículo 288. La ley orgánica de ordenamiento territorial establecerá la distribución de competencias entre la Nación y las entidades territoriales.

Las competencias atribuidas a los distintos niveles territoriales serán ejercidas conforme a los principios de coordinación, concurrencia y subsidiaridad en los términos que establezca la ley.

Artículo 321. Las provincias se constituyen con municipios o territorios indígenas circunvecinos, pertenecientes a un mismo departamento. La ley dictará el estatuto básico y fijará el régimen administrativo de las provincias que podrán organizarse para el cumplimiento de las funciones que les deleguen entidades nacionales o departamentales y que les asignen la ley y los municipios que las integran.

Las provincias serán creadas por ordenanza, a iniciativa del Gobernador, de los alcaldes de los respectivos municipios o del número de ciudadanos que determine la ley.

Para el ingreso a una provincia ya constituida deberá realizarse una consulta popular en los municipios interesados. El departamento y los municipios aportarán a las provincias el porcentaje de sus ingresos corrientes que determinen la Asamblea y los concejos respectivos.

Artículo 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

Los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable. La ley definirá las relaciones y la coordinación de estas entidades con aquellas de las cuales formen parte.

Parágrafo: En el caso de un territorio indígena que comprenda el territorio de dos o más departamentos, su administración se hará por los consejos indígenas en coordinación con los gobernadores de los respectivos departamentos. En caso de que este territorio decida constituirse como entidad territorial, se hará con el cumplimiento de los requisitos establecidos en el inciso primero de este artículo.

Artículo 330. De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones:

1. Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios.

2. Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.

3. Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.

4. Percibir y distribuir sus recursos.

5. Velar por la preservación de los recursos naturales.

6. Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.

7. Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.

8. Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren; y

9. Las que le señalen la Constitución y la ley.

Parágrafo. La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

Artículo 55

Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno

creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las *comunidades negras* que *han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico*, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley.

En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad asi reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley.

La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades y para el fomento de su desarrollo económico y social.

Parágrafo 1. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.

Parágrafo 2. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que él se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley.

Una experiencia viva y sólida en el
Alto Baudó – Chocó, Colombia

ASOCIACIÓN NACIONAL CIMARRON

Rudesindo Castro H., Presidente Quibdo; Abigail Serna Arriaga, Vicepresidente; Hamilson Arango Rentería, Secretario; Adriano Hinestroza, tesorero; Arnulfo Castro Hinestroza, Vocal; Ecildo Pacheco Mosquera, Fiscal; Oscar Emilio Maturana, Representante Legal Nacional.

1. Generalidades sobre la Asociación Nacional Cimarrón

1.1 ¿Qué organización tenemos?
La Asociación Nacional Cimarrón es una organización popular de carácter étnico-cultural que surgió como resultado del desarrollo y difusión del pensamiento *Cimarrón* en nuestro país. Fue reconocida por el Estado Colombiano mediante Personería Jurídica N[a] 0619 del 19 de noviembre de 1987.

1.2 Objetivos
1.2.1 Conquistar y exigir el pleno reconocimiento y respeto de los derechos humanos de las comunidades negras de Colombia, mediante su educación y organización.

1.2.2 Rescatar, realzar y desarrollar nuestra identidad étnica, histórica y cultural afrocolo rubiana.

1.2.3 Formular y concretar proyectos de etno-desarrollo que contribuyan a mejorar la calidad de vida en nuestras comunidades.

2. ¿El cimarronismo?

Los militantes de la Asociación Nacional Cimarrón, consideramos el *cimarronismo* como la respuesta cultural más válida, dada por los afroamericanos a las difíciles condiciones socioeconómicas y el etnocidio de que han sido objeto.

El desarrollo y evolución del cimarronismo como entidad cultural, se enmarca en dos categorías: La de/ *cimarronismo históricoyia del cimarronismo sociológico o contemporáneo.*

2.1 El cimarronismo histórico
Su estructura la encontramos en la lucha desarrollada por nuestros antepasados y sus descendientes contra la opresión colonial y esclavista europea, llegando de hecho a

constituirse en los *palenques*, como los primeros hombres de América, libres del poder y dominio colonial.

2.2 El Cimarronismo sociológico o contemporáneo Es continuación del anterior en condiciones históricas diferentes y hoy se enfrenta a la agresión burguesa, industrial y financiera nacional e internacional y en contra del racismo y las secuelas de la opresión colonial esclavista. Es a partir de esta categoría que hemos podido darnos cuenta, que el *cimarronismo se* puede estudiar como fenómeno o proceso histórico cultural, como método de estudio y análisis, como fenómeno o proceso histórico social; donde sus raíces se confunden con el cimarronismo histórico.

Como método de estudio y análisis, es la manera como los afroamericanos debemos aprender nuestra realidad particular y los productos de la cultura humana. En el *cimarronismo* como método, encontramos el verdadero hilo conductor de nuestra historia y el camino hacia la cultura universal, ya que sólo profundizando en nuestra propia realidad histórica y cultural, podemos alcanzar lo universal.

3. Del címarronismo teórico al cimarronismo práctico

Nuestra experiencia organizativa como cimarrones, la podemos considerar en dos momentos y/o dimensiones: la del cimarronismo teórico y la del cimarronismo práctico.

3.1 El cimarronismo teórico

La década de los ochenta significó para el proceso *cimarrón* un avance fundamental e importante en el terreno ideológico y sociológico? se acopiaron, redactaron y publicaron varios documentos tendientes a divulgar la cultura afro-colombiana, escritos que fueron ampliamente distribuidos, estudiados y debatidos en nuestras comunidades; durante este período, se fortalecieron los lazos de amistad y fraternidad entre personas de distintas zonas, antes dispersas; lo que permitió elaborar diagnósticos generales de la realidad que vive nuestra gente y denunciar la situación de pobreza, pauperismo y abandono en que se encuentra; así como proponer alternativas de soluciones conjuntas.

Temas como la esclavitud, el *cimarronismo* y los *palenques*, la participación de las comunidades negras en la guerra de independencia, la manumisión, la discriminación racial, el racismo estatal y el problema del desarrollo y progreso para las comunidades negras, fueron ampliamente debatidos y divulgados, luego estamos seguros que algunos colombianos han empezado a entender este fenómeno y a mirar con otros ojos, la situación de estas comunidades.

Nuestro papel educativo arrojó un buen balance? a un número considerable de pueblos le dimos a conocer buena parte de su historia, su cultura, sus tradiciones y su problemática; ahora nos exige soluciones concretas. Es un compromiso, *el cimarronismo* asume el papel histórico de concientizar y acompañar a las comunidades para la búsqueda de soluciones a su problemática, o sea que no nos podemos quedar a la vera del camino; es

hora de vincularse a la comunidad, de vivir con ella, convivir con sus problemas y orientarlos para resolverlos.

Al finalizar la década de los 80, el país ha sufrido una serie de transformaciones sociales, políticas y económicas, que hacen necesario un papel protagonice de las comunidades negras en la vida nacional, y por tanto nos obliga a pasar rápidamente de la teoría a la práctica transformadora; de la simple denuncia de los problemas a buscarle soluciones efectivas y concretas.

3.2 El cimarronismo práctico

La década de los noventa exige imperiosamente un cambio radical en la postura del *cimarrón;* el país ha cambiado considerablemente en esta década y no podemos seguir utilizando los mismos métodos de ayer. La nueva administración ha anunciado una moderna política económica, agresiva y participativa a nivel nacional, regional e internacional; se pretende eliminar las viejas relaciones diplomáticas meramente culturales, para ser reemplazadas por unas nuevas relaciones comerciales y fmancieras; las comunidades negras no podemos permanecer indiferentes ante los innovados senderos que ha tomado el país, no podemos limitarnos simplemente a criticar los planes de gobierno que no se ajusten a nuestras necesidades. ¡Basta pues! de los lamentos interminables, no más discusiones bizantinas sobre nuestros males, asumamos el compromiso solemne de cambiar la realidad oprobiosa de nuestros pueblos, buscando soluciones concretas a sus problemas concretos.

Los miembros de la Asociación Nacional Cimarrón nos propusimos la formulación y ejecución de proyectos de etno desarrollo que resuelvan de una vez por todas ese largo catálogo de necesidades que hemos detectado a lo largo y ancho de la comunidad negra nacional.

Problemas como el desarrollo de las fuerzas productivas, la baja calidad de la vivienda y de los servicios públicos, requieren una acción eficaz para incentivar la agroindustria y generar ingresos. Nos hemos propuesto fomentar cultivos tradicionales como el borojó, el plátano, el chontaduro, caña de azúcar, palma africana y el cacao como productos promisorios entre otros. Para lograrlo, debemos solicitar la colaboración de los organismos nacionales e internacionales que han manifestado su intención de apoyarnos; de igual manera debemos preocuparnos por tecnificar, racionalizar y explotar la pequeña minería y la pesca artesanal en el Pacífico.

Estamos invitando a los profesionales chocoanos para que se vinculen al proceso de etnodesarrollo y aporten su capacidad y experiencia, pero es necesario asumir responsabilidades concretas y no conformarnos con la cómoda posición de criticarlo todo desde afuera.

Todos debemos saber que el Estado colombiano y sus gobiernos están ciegos y de espaldas a nuestros problemas; empecemos a resolverlos nosotros mismos; claro está que

sin renunciar a la lucha por su transformación y conquista de nuestras reivindicaciones socio-económicas, etno-culturales e históricas.

¡Adelante compañeros que el futuro es nuestro y está aquí en la comunidad negra!

4. Contexto en que se inscribe nuestra experiencia

El Departamento del Chocó se encuentra en la parte noroeste de la República de Colombia. Está dividido en tres grandes regiones: región del San Juan, del Atrato y del Pacífico, en la última se inscribe el municipio de Baudó, el cual tiene su radio de acción en la cuenca del río que lleva su nombre; con una extensión superficiaria aproximada de 2.195 kilómetros cuadrados y una población aproximada de 9.730 habitantes que se dedican a la explotación rudimentaria de:

Agricultura	80%
Industrias Menores	10 %
Explotación Forestal	6%
Pesca	1%
Caza	3%

El clima es cálido húmedo, con un alto índice de lluviosidad y una temperatura promedio de 28 grados centígrados.

Las condiciones económicas de la región son bastante precarias; el ingreso per cápita de sus habitantes es muy bajo debido a la falta de industrias que proporcionen empleo; manteniéndose en un estado de completa marginación y aislamiento con relación al departamento y al país; por falta de vías de comunicación que la integran a las demás regiones.

Posee un índice de analfabetismo superior al 40% que hace imposible cada día más su desarrollo.

Étnicamente, la población está constituida de la siguiente manera:

Negros	80%
Indígenas	18%
Mulatos y Mestizos	**2%**

5. Concreción del cimarronismo

Dentro de este panorama tan sombrío, la *Asociación Nacional Cimarrón*, cumple sus objetivos entre otros de concientizar, organizar y movilizar las comunidades afrocolombianas, con el objeto de orientarlas hacia liderar su camino al progreso, centrado en elevar su nivel de vida, aprovechando racionalmente los recursos natura les, conservando el ecosistema y por medio de ello generando formas de ingreso. Y por otro lado teniendo presente, que el campesino baudoseño se ha venido debatiendo en un escenario de desconfianza, injusticia y discriminación social. Que este hombre (baudoseño), frente a este fenómeno, ha asumido una postura fatalista y de conformismo sin mostrar valor para luchar por una forma de vida, como ser superior, enseñe ausencia de organización para erradicar el individualismo y gestar la solidaridad y ayuda mutua.

Enmarcados en el proceso de concientización de la comunidad negra, bajo la metodología del cimarronismo ideológico, a través de los círculos de estudio, en donde se debate la problemática de la comunidad negra y se cualifican los líderes que saldrán a replicar sus conocimientos en los sectores populares y a trabajar por la organización de la comunidad afrochocoana, basados en el cimarronismo histórico, después del paro cívico de 1987 y de ver como el gobierno colombiano por enésima vez traicionaba a las comunidades negras, al no dar cumplimiento a los puntos mínimos del *"Pacto social Colombia-Choco" firmado* como resultado de esa gesta libertaria del San Juan y el Baudó, resolvimos ir a las comunidades campesinas a difundir el pensamiento *cimarrón*, con el propósito de crear una conciencia de lucha emancipadora a través del conocimiento de la historia de los cimarrones', aquellos hombres que conquistaron su libertad y defendieron su dignidad humana, refugiados en sus fortines (los palenques).

Así a la luz de *cimarronismo histórico* se fueron creando en el Baudó y la Provincia del San Juan círculos de estudio Cimarrones de vereda en vereda, los cuales eran instalados y conformados por integrantes de la Directiva de Quibdó, que periódicamente viajaron a esas subregiones durante el segundo semestre de 1987-1988, y finalmente en el año 1989, los círculos de estudio se transforma^on en Comités Veredales, donde las comunidades comienzan a cuestionar *el cimarronismo teórico* (histórico) y a plantearse "Bueno ya conocemos parte de nuestra historia, esa que nos enseñaron en la escuela, pero, ¿qué hacemos después de conocer la verdadera historia de nuestras comunidades negras? El plátano se nos está dañando en el monte, porque no hay cómo sacarlo, el arroz y las otras cosechas ya no dan ni para nosotros comer aquí, entonces ¿qué hacemos con la identidad y lo orgullosos que nos sentimos con esta historia que no conocíamos? ¿Qué hacemos pues para comer, para vender las cosechas, para que nuestros hyos no se nos mueran por falta de remedios?". Esta situación se fue haciendo cada vez más repetitiva en los Comités Veredales y creando una gran deserción de los primeros grupos de estudio. Surge entonces la idea de crear una organización que los integrara en comités por veredas y que además se preocupara por conocer nuestra propia historia y que al mismo tiempo pudiera liderar acciones que los ayudara a salir de la pobreza en que vivimos.

Es así como en un encuentro de delegados de Comités Vereda-les, el 24 de mayo de 1989, después de discutir el tipo de organización que convendría para desarrollar mejor el proceso de educación sobre la cultura afroamericana y la formulación de proyectos pro-surge la Asociación Campesina del Baudó (ACABA), como respuesta práctica a un proceso de desarrollo integral del hombre afrochocoano, en donde podemos concluir después de 12 años de experiencia cimarrona, que para que los procesos puedan avanzar la verdadera emancipación del hombre afrochocoano, afroamericano, debe estar íntimamente ligado a la educación sobre cultura afroamericana con la formulación y ejecución de proyectos productivos. Es a lo que hemos denominado Proyectos de Etnodesarrollo; en donde se plantean alternativas posibles que permitan elevar el nivel de la conciencia y las condiciones materiales de existencia de las comunidades negras afroamericanas.

Dentro de la concreción de este proyecto del cimarronismo práctico, se inicia un proyecto de educación no formal sobre cultura afroamericana y reintroducción del cultivo del borojó en el Baudó. Otro fue el de educación de comunidades negras e indígenas y el derecho ancestral de la tierra y el reconocimiento legal por parte del Estado, de las tierras ocupadas por los campesinos del Baudó. Y un tercer proyecto fue el de la comercialización del plátano y establecimiento de microtiendas en los Comités Veredales. Proyectos estos en ejecución, hasta ahora exitosa en un *70%*. Cabe anotar que hasta la presente para la formulación e implementación de los proyectos productivos y de comercialización, no contamos con ninguna cooperación de entidad estatal de orden nacional, departamental, ni municipal; fueron rechazados todos por entidades como CODE-CHOCO, P.N.R., IDEMA, Departamento Nacional de Planeación. Esta última entidad que es la encargada de la planeación del desarrollo nacional, no solamente ha rechazado nuestros proyectos, sino que ha impedido y se ha opuesto a que entidades internacionales como la GTZ de Alemania, colabore con nuestro proceso de etnodesarro-llo; argumentando que "no somos capaces de manejar nuestros propios proyectos y que en una zona tan deprimente como la nuestra y con el tipo de habitantes que tiene, sería contraproducente realizar cualquier programa de desarrollo", palabras del Jefe de la División de Cooperación Técnica Internacional. Se le niega así a ACABA, el concepto favorable que la GTZ de Alemania cofinanciara este proyecto que la comunidad viene adelantando con sus propios esfuerzos.

Es importante destacar el gran aporte del Vicariato Apostólico de Quibdó, quienes son los únicos que han venido apoyándonos económicamente y que gracias a su oportuna contribución, hemos podido sentar las bases para arrancar con estos procesos. Hasta hoy, 24 de junio de 1991; podemos considerar un éxito el acompañamiento, según la evaluación realizada en la última asamblea de ACABA el pasado mes de marzo, en el corregimiento de Puerto Echeverry municipio del Alto Baudó; con la participación de 180 delegados de diferentes comités veredales y 14 indígenas delegados de OREWA.

¿Qué es la Asociación Campesina del Baudó?

Es una asociación sin ánimo de lucro individual y sin ánimo de pérdida, con personería jurídica N" 9368 de 1989, emanada del Ministerio de Agricultura, con ámbito territorial nacional, formada por veinte (20) comités veredales operativos y de producción, a lo largo del río Baudó y sede institucional en Pie de Pato - Cabecera municipal del Alto

Baudó, Departamento del Chocó, región Pacífica de Colombia con los siguientes objetivos principales:

a. Promover y organizar la tecnificación de los cultivos, procesamiento, industrialización y mercadeo de las cosechas campesinas.
b. Propender por el reconocimiento estatal a la propiedad ancestral de las tierras ocupadas por los campesinos.
c. Rescatar, enaltecer y difundir la identidad étnica y cultural de las comunidades del Baudó.

En la práctica, tenemos una organización natural nacida del despertar del baudoseño con la esperanza de elevar su dignidad como hombre con vía a la libertad, a través de conocer y de valorar su origen con conciencia teórica y práctica, poniendo en juego sus iniciativas y capacidades como ser pensante capaz de utilizar en su beneficio sus bienes terrenales, sin dañar el ecosistema y al mismo tiempo luchar por su derecho ancestral a la propiedad y a su cultura.

Al decir cultura, hacemos acento en la base estructural de ACABA, donde el punto articulador es la familia y teniendo en cuenta que en nuestras comunidades negras, la familia, hasta en los lazos de consanguinidad más lejanos se considera sagrada, querida y respetada. Es así que encontramos en la Asociación Campesina del Baudó una organización autónoma donde la relación de vínculo es el parentesco; llámese padre, madre, huos, tíos, abuelos, cuñados, nietos, suegros, colindantes, compadres y vecinos; teniendo como eje la cultura y la tierra.

Dentro del lema "explotación de su tierra", se han aferrado a la implementación de un programa de etnodesarrollo donde podríamos hacer del borojó, en el Baudó lo que el café es para el Viejo Caldas; pero con connotaciones culturales que permitan la reproducción de una filosofía de vida.

El borojó en este sentido lo están cultivando con expectativas futuristas y es tenido en cuenta como producto promisorio, acompañado del plátano como sombrío transitorio; pretendiendo pasar de la producción a la comercialización e industrialización de ese producto.

Con las cosas así, se considera posible llevar el progreso a su tierra y tomar por fin el liderazgo para iniciar su ascenso hacia el desarrollo, invitando dentro de este proceso a las instituciones como acompañantes.

Se preguntarán, los que nos escuchan o nos ven el afán y la fatiga, ¿lo lograrán?, ¿cómo se dará?, ¡imposible! pues es una zona totalmente aislada y dejada a su propia sueite pues la presencia institucional es muy poca y en su mínima expresión en algunas veredas y en otras ninguna. No cuenta con vías de penetración; por ello es bueno comentar que nuestro modelo todo lo prevé; se cree que con la carretera, alcanzaremos la comunicación y el desarrollo que tanto hemos anhelado, pero que dadas las condiciones actuales de nuestras comunidades y las políticas del Estado, con respecto a la cuenca del Pacífico; para nosotros no es esperanza de desarrollo, porque desarrollo no es que pase una carretera por nuestra zona; el desarrollo implica que una obra de esta magnitud tenga en cuenta al hombre nativo, lo que él piensa, lo que él desea para su progreso, pero ésta es una realidad que sólo

podemos enfrentar bajo organizaciones, y es lo que ACABA está tratando de hacer ahora; para poder afrontar la penetración que se nos avecina.

Mientras eso sucede, se tiene programado seguir acompañando a la comunidad en su proceso de concientización y organización para la comercialización de sus productos hacia Buenaventura por vía fluvial, mediante la construcción de un bote platanero con la participación comunitaria, con capacidad para mil (1.000) raciones, equivalente a 16 ó 18 toneladas.

Alternamente al proceso de comercialización, se fortalecerá la educación con la presencia permanente de un profesor de etnocul-tura, como soporte ideológico del proceso organizativo.

La Asociación Campesina del Baudó ACABA en su estructura organizativa y funcional tiene a la cabeza, la asamblea general de socios, conformada por todos los miembros de la Asociación; una Junta Directiva, un Comité Ejecutivo, integrado por los presidentes de los comités veredaues; estos veinte (20) comités veredales poseen autonomía propia en sus respectivas regiones, como un total de 250 familias asociadas.

En síntesis, consideramos que esta experiencia de organización y participación comunitaria está *¡Vivayes váíida!pues* hay testimonio de logros. No podemos finalizar sin reconocer que también es cierto, que aún hay camino por recorrer, pues en algunos comités la dinámica no es la más propicia; en otros, la atmósfera no es acogedora, debido a que todavía sus miembros desconfían, no se interesan, asumen conductas pasivas, negativas e individualistas. Mas este fenómeno es normal dentro de un proceso organizativo comu-nitario, conforme lo expresan los científicos sociales. También encontramos otro número de baudoseños distantes, apáticos, remisos e incrédulos frente a esta causa; esperamos más adelante profundizar y conocer cuáles son sus elementos motivacionales para con esa base, orientarlos en beneficio de ellos y de su comunidad. Esto sin mencionar, los obstáculos presentados por los sectores politiqueros de la región, quienes nos definen como una organización demasiado peligrosa para sus intereses.

Otro logro del cimarronismo práctico fue conseguir la inclusión de la cátedra "Cultura afroamericana" en el nuevo plan de estudio de la carrera de Trabajo Social del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Tecnológica del Chocó "Diego Luis Córdoba", donde esta asignatura es prerrequisito fundamental para cursar la materia Práctica de Comunidad. La mecánica de enseñanza es de foro-panel, abierto al público y con metodología participativa.

Dentro de esta búsqueda en reconocimiento a nuestra gestión por rescatar, realzar y difundir nuestra identidad étnica, fuimos llamados por el Centro Experimental Piloto del Chocó, para que presentáramos conjuntamente un proyecto para la creación de un capítulo presupuestal en el Ministerio de Educación para la enseñanza de la cátedra afrochocoana a los maestros de nuestra región, con el propósito de incluirla en su currículo como asignatura especial en dos fases:

Primera Fase. Orientación al maestro para su capacitación y definición del diseño pedagógico de enseñanza.

Segunda Fase. A manera de experimentación, orientar la cátedra en los centros educativos desde el nivel pre-escolar y dentro de este ejercicio rediseñar la adecuada metodología para la enseñanza de la cultura afrochocoana. Estamos en espera de la respuesta del Ministerio.

24 de junio de 1991.

Decloaración de Cabo Verde
La part de l'Afrique dans la "Recontre de deux" Mondes". UNESCO: V centenario

Coloquio "El reencuentro de dos mundos y sus repercusiones: La parte de África (1492-1992)". Praia, Cabo Verde, África. Mayo 4-8 de 1992.

Les participants au Coüoque International "La Rencontre de Deux Mondes: la part de FAfrique et ses répercussions", qui s'est tenu á Praia, capitale du Cap-Vert, du 4 au 8 mai 1992, & 1'invitation de 1'UNESCO et du Gouvernement du Cap-Vert, se réjouissent de la haute tenue scientifique, de la convivialité et de 1'esprit de coopéra-tion qui ont marqué les débats, auquel ont participé des spécialistes venus d'Afrique, d'Europe et des Amériques, des représentants de plusieurs organisations gouvernementales, universitaires et de recherches de méme que des personnalités intellectuelles de diffé-rentes formations.

Dans un climat d'ouverture et de tolérance, les intervenants ont analysé les problémes historiques et actuéis lies á la "Recontre de deux mondes" en mettant en relief 1'élargissement de celle-ci á des espaces civilisationneis autres que 1'Europe et FAmérique, et notam-ment rAfrique, qui ontjoué un role important dans le dialogue entre les cultures mises au contact dans le contexte de 1492.

Soulignent le besoin de préserver de maniere indélébile la mémoire des ombres et des lumiéres qui ont accompagné la recon-tre des peuples ainsi relies dans des conditions denegante et de violence —telle la traite négriére—, les participants ont mis 1'accent sur la nécessité de surmonter des ressentiments natureis, en vue de creer un climat d'entente et de fraternité, capable d'empecher la résurgence de phénoménes d'intolérance et de préjugés queis q^iis soient. lis ont fait appel á des formes de dialogue nouvelles embras-sant tous les domaines de la vie politique, économique, sociale et culturelle contemporaine et future, á travers des projets concrets de coopération internationale, tant dans le sens Nord/Sud que dans le sens Sud/Sud et Sud/Nord, en réduisant récart entre les pays en développement et les pays développés, source d*injustices et de conflicts qui nuisent á la paix et á 1'entente entre les peuples.

A cet effet, les participants recommandent la publication, dans les plus brefs délais, de la présente Déclaration et des actes du colloque sur *La part de VAfrique dans la "Rencontre de deux mondes".* Cette publication servirá aussi de support dans le plus de langues possibles aux événements prévus notamment du Venezuela, du Mexique, de la Colombio, etc...

Ayant examiné de nombreuses propositions concretes, les participants appuient les projets suivants, notamment ceux qui s'insé-rent dans le cadre de la Décennie Mondiale du Développement Culturel:

— "La Route des Caravelles: le métissage dans le Monde Atlantique du XVe au XXe siécles" (Portugal).
— "Notre Troisiéme Racine" (Mexique).

— Promotion de la recherche et des échanges culturéis entre le Caraïbe et FAfrique, dans le cadre des mstitutions existantes ou á creer.
— Projet "Route de FEsclave" deja initié par Haití (Haití).
— "Rencontre Afro-américaine" (Venezuela).
— "Afrique en Amérique Latine" (Cuba).
— "Presence Africaine das le patrimoine socio-culturei de la Colombie" (Colombie).
— "Conférence Internationale sur 1'Africain" (Alcalá de Henares -Espagne).
— Programme de 1'Institut des peuples Noirs (Burlona Fasso).
— Programme du CICIBA (Centre international des civilisations Bantu, Libreville).
— Programme ínter disciplinaire de coopération entre rArgentine et les pays de rAfrique Australe (Argentine).
— Commission Internationale pour 1'actualisation de la documen-tation et la mise ájour du répertoire des centres de recherche sur les relations afroaméricaines.
— Programmes des départements africains des Universités Anié-ricaines sur 1'Afrique et sa Diaspora (EUA).
— Museos de la culture afro-américaine á Cartagena de Indias (Colombie) et Veracruz (Mexique).
— "Cidade Velha": "Musée du Trafic Négrier" (Cap-Vert).
— "Les Anneaux de la mémoire" (Nantes-France).
— Etc.

Les participants encouragent les pays africains et les institu-tions telles que FOlJA et toutes autres structures de coopération régionale, interrégionale et internationale, á s'engager de maniere active dans des projets qui s'insérent dans le méme cadre.

A cet égard, les participants soutiennent la relance de la Charte Culturelle Africaine élaborée en 1976 par 1'OUA avec le soutien de HJNESCO.

La création d'une Université traitant en premier lieu de rAfri-que et de sa diaspora dans le contexte mondial.

Les participants recommandent que 1TJNESCO organise au Cap-Vert un Forum africain sur "Culture et Démocratie", á 1'exemple de celui qui s'est tenu á Prague sur le meme théme.

Les participants remercient le Gouvernement et le Peuple du Cap-Vert de 1'accueil chaleureux qui leur a été dispensé, et qui leur a permis de mener leurs travaux dans un esprit d'ouverture et de coopération fraternelle.

Cidade da Praia, le 8 mai 1992.

Alvaro Chaves Mendoza
¡¡Adiós Doctor!!

NINA S. DE FRIEDEMANN
Antropóloga
Miembro de la Expedición Humana
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Yo quiero que a mi me entierren como a mis antepasados en el fondo oscuro y fresco de una vasya de barro.

El último viaje que Alvaro Chaves Mendoza emprendió de Bogotá a Tierradentro, el sitio de su investigación arqueológica en arquitectura funeraria, al cual le dedicara profunda atención durante años, fue el pasado 29 de mayo, doce días después de haber fallecido el 17. Sus cenizas, para atender a sus deseos, serían dejadas allí en uno de los hipogeos precolombinos del Alto de Segovia.

Abandonaba a Bogotá, su residencia permanente desde cuando después de terminar su bachillerato en Pamplona, el lugar de origen de su familia, viniera a estudiar arquitectura en la Universidad Nacional, luego antropología en el Instituto Colombiano de Antropología ICAN y un doctorado en historia de América en España en la Universidad Complutense de Madrid.

A principios del decenio de 1960 Alvaro Chaves, decidió suspender su tesis de grado como arquitecto para dedicarse completamente a la antropología. Con una docena de jóvenes profesionales y universitarios, cursaba el programa que ofrecía el ICAN en la sede del Museo Nacional, antigua cárcel nacional conocida como El Panóptico. La posibilidad de obtener respuestas sobre el ser humano y particularmente sobre el colombiano, por fuera de los dogmas religiosos y políticos, pareció ser el ímpetu vital que animó al grupo que fielmente permaneció en el programa hasta obtener su grado en antropología en 1964. Quienes formamos parte de la larga mesa de terciopelo rojo alrededor de la cual nos reunimos año tras año para recibir las clases, los seminarios y oír de viva voz a los notables de la disciplina —colombianos y extranjeros— recordamos el interés y la sinceridad de Alvaro Chaves. Con estudio, sencillez y naturalidad construyó el perfil profesional tranquilo que mantuvo durante el ejercicio de su desempeño como escritor y en sus tareas docentes e investigativas. Así como en aquellas de dirección de departamentos de enseñanza de antropología en diversas universidades, y en la de museos en varias ciudades del país.

Nunca fue posible conocer las razones que Alvaro Chaves tuvo para dedicar su mayor interés a la arqueología en Tierradentro, cuya riqueza estriba en la síntesis arquitectónica y pictórica de sus hipogeos o grandes tumbas subterráneas y en el pensamiento filosófico que expresan las prácticas funerarias de los aborígenes de esa región

desde el siglo VI y hasta el VIII. Su sentimiento de privacidad siempre fue más fuerte que la pregunta inquisitiva del colega o del periodista. Su sonrisa casi enigmática fue la única respuesta.

Frente a su incansable actividad, a su devoción profesional, a su identificación casi poética con Tierradentro, utopía de permanencia del ser humano, uno se pregunta el alcance de la influencia de su hogar compartido con 8 hermanos. Con un padre ingeniero de minas, educado en Alemania y dueño de un pensamiento libre de ataduras religiosas debió ser interesante crecer con el contraste de un ambiente recalcitrante por parte de otras alas de la familia en torno a dogmas del catolicismo y a normas de determinados núcleos sociales en su región de origen. ¿Acaso estas circunstancias se conjugaron en el modo íntimo y a la vez convivencial de su ejercicio profesional?

De otro lado, su obra resalta un interés especial por describir y descifrar los símbolos de la vida y de la muerte en el ceremonial aborigen, la búsqueda del significado de la máscara como icono ritual en el amplio espectro del arte y de la artesanía de América precolombina y contemporánea. Con todo, su espíritu de científico siempre estuvo anclado en la arqueología de Tierradentro, pese a que en los últimos años hubiera tenido que dedicar su trabajo al estudio de grupos indígenas contemporáneos en el Litoral Pacífico.

Desde 1974, Alvaro Chaves hizo parte del grupo de antropólogos que acogimos el ideario *Zazacuabi*, un programa de publicaciones originado a partir de reflexiones sobre los dilemas en torno al tipo de discurso adoptado por la antropología y la urgencia de comunicación de la ciencia por fuera de las alambradas del lenguaje de código académico. Su ensayo con una narrativa directa y el acople de ilustración visual sobre Tierradentro se publicó en 1976 en la serie de filmilibros con la co-autoría del arqueólogo Mauricio Puerta Restrepo. Más tarde la misma serie publicó su trabajo *Máscara precolombina.* A partir de estas experiencias, Chaves colaboró asiduamente en numerosas revistas nacionales e internacionales de divulgación con un discurso franco y de impacto entre amplias gamas de lectores. Un estilo que también expresó en conferencias para públicos universitarios y generales convirtiéndolo en asiduo invitado de honor en eventos culturales y científicos. Cualidad que nunca menguó su desempeño académico con reconocimientos como el primer Premio Nacional de Arqueología en 1976, por su trabajo en Tierradentro.

El sábado 30 de mayo de 1992 fue un día soleado en San Andrés de Pisimbalá, la población en donde se alza el museo arqueológico de la región de Tierradentro. Al mediodía, las cenizas de Alvaro Chaves que habían permanecido desde su llegada en el recinto del museo emprendieron su camino hacia el Alto de Segovia, llevadas por la gente del lugar, en la compañía de sus familiares más cercanos, del arqueólogo Mauricio Puerta Restrepo y de la presencia simbólica de sus companeros de estudio en la larga mesa de terciopelo rojo del viejo ICAN: Gonzalo Correal Urrego, Pablo Gamboa Hinestrosa, Lucía De Francisco Zea, Liborio A. Sánchez Avella, Inés de Balcero, Ana María de Chaves, Jaime Chamorro, Rafael Rivera Domínguez, Luis Balcero Gómez, Humberto González G., Miguel Méndez, Ligia Neira Leal, Berta Restrepo (qepd), Andrés Soriano Lleras (qepd), Alicia Méndez V., Alberto Amaris Mora y Nina S. de Friedemann. Con salmos, letanías y canciones de la tierra habían pasado la noche anterior. Era el homenaje que le habían

preparado al arqueólogo Chaves. Se evocaban otras noches alrededor de fogatas de alegría cuando al término de tal o cual fase de una excavación, Alvaro alcanzaba a extrovertirse cantando y bailando esa tonada andina de Valencia y Benítez:

Arcilla cocida y dura
alma de verdes collados
luz y sangre de mis gentes
sol de mis antepasados

El cortejo subió la montaña hasta alcanzar el alto donde está el hipogeo N^{B} 8. Las ñores rojas de los cámbulos y enormes mariposas de brillo azul metálico vieron pasar el aroma de los jazmines que la gente de la región había conseguido para el arqueólogo que según su entender había logrado que la historia antigua de la región se conociera en muchos lugares.

A modo del ceremonial de entierro secundario aborigen, las cenizas de Alvaro Chaves fueron vertidas en la pequeña urna que alguien contó había sido excavada por él mismo años atrás. Adentro, en el recinto funéreo donde él había trabajado más tiempo en sus investigaciones, sencillamente se procedió a enterrar la urna al pie de una de las columnas perimetrales en cuyo remate aparece un rostro humano en relieve.

¡¡ADIÓS DOCTOR!', fue el grito de mujer que cayó con la tierra sobre la urna. Inesperadamente alguien empezó a cantar el resto de la tonada andina que Alvaro bailaba en las noches de fogata:

Yo quiero que a mi me entierren
como a mis antepasados
en el fondo oscuro y fresco
de una vasija de barro.

Junio 10 de 1992.

Selección de publicaciones de Alvaro Chaves Mendoza

1965 Reseña etnográfica de los Cubarías. Cúcuta: Imprenta Departamental.

1966 Economía, manufactura y vivienda de los Ijca. Cúcuta: Imprenta Departamental

1973 Las tumbas del valle de El Dorado. Bogotá: Uniandes 1975 Los Tunebos: Datos etnográficos. Bogotá: Revista Universitas Humanística Nos. 8 y 9.

1976 Tierradentro. Bogotá: Ediciones Zazacuabi (co-autor Mauricio Puerta Restrepo).

1977 Los Ijca. Bogotá; Colcultura.

1978 Máscara precolombina. Bogotá: Ediciones Zazacuabi.

1979 Tierradentro. Bogotá: IBM.

1980 Panorama prehistórico de la costa caribe colombiana. Bogotá,

1980 Entierros primarios en Tierradentro. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas.

1981 Los animales mágicos en las urnas de Tierradentro. Bogotá: Museo de Artes y Tradiciones Populares.

1983 Anotaciones sobre la salud de la población rural de Boyacá. Bogotá: Revista Universitas Humanística N^{B} 19. Junio.

1984 Rostros, una introducción a la máscara en Colombia. Bogotá: Centro Colombo-Americano.

1985 Tierradentro. Bogotá: Ancora Editores.

1986 Monumentos arqueológicos de Tierradentro. Bogotá: Banco Popular.

1988 Vivienda prehispánica e indígena actual en Tierradentro. Bogotá: Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales, Banco de la República.

1992 El tejido en el sur del Cauca, Bogotá: Revista Lámpara.

Calendario

Julio 22-25	VI Congreso de Antropología en Colombia. Tema: *La construcción de las Américas.* Informes: Marcela Torres de Caro, Secretaria Ejecutiva. Apartado Aéreo 4976, Fax 284 1890, Universidad de Los Andes, Bogotá.
Julio 22-25	Simposio: Expedición Humana 1992. Universidad Javeriana, Apartado Aéreo 56710, Bogotá. *Negros, Indios y otras poblaciones: Terrenos e investigaciones.* En VI Congreso de Antropología en Colombia. Capítulo I: *Indios y otras poblaciones.* Coordinadores: Jaime Bernal Villegas y Felipe Carde ñas. Capítulo II: *Negros.* Coordinadora Nina S. de Friedemann. Expedición Humana 1992, Universidad Javeriana, Apartado Aéreo 56710, Bogotá.
Julio 22-25	Simposio; *Observatorio de Convivencia Étnica en Colombia.* Coordinadores: Jaime Arocha Rodríguez y Mó-nica Espinosa. Universidad Nacional, Departamento de Antropología. En VI Congreso de Antropología en Colombia.
Septiembre 17	Simposio: *Carnaval Latinoamericano.* Museum of American Folk-Art. Nueva York. Informes: Rebecca Danziger, Education Intern. Two Lin-col Square, Nueva York. N.Y. 10023.
Septiembre 21-23	*Coloquio sobre la contribución Africana a la Cultura de las Américas.* Patrocinado por UNESCO. Instituto de Investigaciones Culturales y Antropológicas. Calle 8 Nº 6-97. Santa Fe de Bogotá.
Septiembre 22-26	*II Congreso Latinoamericano de Antropología Biológica.* Villa del Rosario de Leyva, Colombia. Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica, auspiciado por la Pontificia Universidad Javeriana. Simposios: Nutrición, crecimiento y desarrollo; Patrones de morbilidad en poblaciones aborígenes; Estilos de vida de poblaciones prehistóricas; Bio antropología de poblaciones negras americanas; Consecuencias genéticas de la conquista de América; Variedad poblacional y su interpretación. Informes; Jaime Bernal Villegas, Md.PHD. Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana, Apartado Aéreo 56710. Fax (571) 288 2335, Bogotá.
Octubre 12	*La* Gran Expedición Humana. *Primera Fase:* Pacífico y Atlántico. Segunda Fase: Nororiente Colombiano.

	Tercera Fase; El Oriente. Cuarta Fase: La Amazonia. Quinta Fase: Puerto Leguí-zamo-Altaquer-Tumaco. Universidad Javeriana. Apartado Aéreo 56710 Fax (571)2882335, Bogotá.
Octubre 14-19	Foro "Proyección históricay perspectivas de los pueblos afroamericanos" En programa Nuestra tercera raíz. La cultura africana en América. Ciudad de México. Coordinadora General Luz María Martínez Montiel, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Culturas Populares, Ave. Revolución 1877, 6° piso, Colonia San Ángel. México D.F. C.P. 01000.
Noviembre 16-20	III Simposio de Antropología Física "Luis Montano", Universidad de La Habana, Cuba. Informes: Lie. María Margarita Carménate Moreno. Museo Antropológico Montano. Calle 25 N^{s} 455, entre J e I Vedado. Ciudad de La Habana, C.P. 10400, Cuba. Fax. 537 322757.
Noviembre 16-21	*Afroamérica. 1992.* Reunión de Africanistas y Afroamericanistas. Unesco y Ministerio Venezolano de la Cultura. Coordinador Jesús García. Apartado Correo 47516. Los Chaguaramos. Caracas, Venezuela.

Investigaciones vinculadas a
la Expedición Humana

ESTUDIOS ANTROPOGENETICOS EN POBLACIONES AISLADAS COLOMBIANAS

Jaime Bernal Villegas, Universidad Javeriana

ESTUDIOS MÉDICOS Y GENÉTICOS EN VARIAS POBLACIONES DE INDÍGENAS COLOMBIANOS

Jaime Bernal Villegas, Universidad Javeriana

FARMACOGNOSIA EN EL CAQUETA MEDIO

Ann M. Simpson de Mitchell, Universidad Javeriana
Blanca de Corredor, Universidad Nacional de Colombia

PERFILES ETNOGENETICOS DEL HABITANTE NEGRO EN EL LITORAL PACIFICO

Nina S. de Friedemann, Universidad Javeriana
Ignacio Briceño, Universidad Javeriana

LA GEOGRAFÍA HUMANA DE COLOMBIA

Instituto Colombiano de Cultura Hispánica
Expedición Humana

ESTUDIOS INMUNOGENETICOS DE LA SUSCEPTIBILIDAD A ENFERMEDADES INFECCIOSAS

Alberto Gómez, Universidad Javeriana

ESTUDIO DEL POLIMORFISMO DE LONGITUD DE FRAGMENTOS DE RESTRICCIÓN (RFLP) EN DIABETES MELLITUS INSULINO DEPENDIENTE (IDDM) Y POBLACIÓN NORMAL EN COLOMBIA

Genoveva Keyeux, Universidad Javeriana

ATLAS DE PATOLOGÍA PREHISPANICA

Jaime Bernal Villegas, Universidad Javeriana
Ignacio Briceño, Universidad Javeriana
Felipe Cárdenas, Universidad de Los Andes
Gonzalo Correal, Universidad Nacional de Colombia
Instituto de Cultura Hispánica

BANCO BIOLÓGICO AMERICANO

Jaime Bernal Villegas, Universidad Javeriana

ESTUDIOS SOBRE LA ETIOLOGÍA Y EL TRATAMIENTO DEL PRURITO ACTINICO

María Mélida Duran, Universidad Javeriana

LOCALIZACION CROMOSOMICA Y CLONAJE DE UN GEN RESPONSABLE DE UNA FORMA AUTOSOMICA RECESIVA DEL SÍNDROME DE KEARNS-SAYRE

Genoveva Keyeux, Universidad Javeriana

EL SÍNDROME DE USHER EN COLOMBIA: DISTRIBUCIÓN, CARACTERÍSTICAS CLÍNICAS Y GENÉTICAS Y LOCALIZACION CROMOSOMICA DE SU GEN

Martha Lucía Tamayo, Universidad Javeriana y Universidad de Nebraska

GÉNESIS BIOLÓGICA DE LAS NACIONALIDADES HISPANOAMERICANAS

Jaime Bernal Villegas, Universidad Javeriana
Real Academia de Ciencias Físicas y Naturales de España

CORRELACIÓN ENTRE ACAROS Y LA RESPUESTA DE IgE ESPECIFICA EN POBLACIONES NATIVAS AMERICANAS

Mario Sánchez-Medina, Asociación Colombiana de Diabetes, Bogotá
Jaime Bernal Villegas, Universidad Javeriana

RETROVIRUS EN POBLACIONES AISLADAS

Eduardo Dueñas, National Institute of Health, Washington
Carleton Gadjusek, National Institute of Health, Washington
Jaime Bernal Villegas, Universidad Javeriana

ETNOMUSICOLOGIA ENTRE GRUPOS INDIOS Y NEGROS DE COLOMBIA

Egberto Bennúdez, Universidad Nacional de Colombia

SEGMENTOS DE HISTORIA DE COMUNIDADES NEGRAS COLOMBIANAS

Tiberio Perea

ANTROPOMETRÍA DE POBLACIONES COLOMBIANAS INDÍGENAS Y AISLADAS

Aldo Pineda, Escuela Colombiana de Medicina, Bogotá

ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS EN POBLACIONES NEGRAS COLOMBIANAS

Armin Schwegler, Universidad de California

PUBLICACIONES PERIÓDICAS PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

PUBLICACIONES PERIÓDICAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Orientaciones Universitarias
Publicación de la Rectoría
Hoy en la Javeriana
Publicación de Noticias de la Universidad
Universitas

Publicación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Socioeconómicas

Universitas Canónica
Publicación de la Facultad de Derecho Canónico

Revista América Negra
Expedición Humana

Periódico Expedición Humana
A la zaga de la América Oculta

Universitas Económica
Cuadernos de Agroindustria y Economía Rural
Cuadernos de Administración
Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas

Signo y Pensamiento
Publicación de la Facultad de Comunicación Social

Universitas Philosophica
Publicación de la Facultad de Filosofía

Universitas Humanística

Boletín de Antropología

Boletín de Historia
Publicaciones de la Facultad de Ciencias Sociales y Educación

Universitas Médica
Publicación de la Facultad de Medicina

Universitas Odontológica
Publicación de la Facultad de Odontología

Theologica Xaveriana
Publicación de la Facultad de Teología

Universitas Psicológica
Publicación de la Facultad de Psicología

Revista de la Facultad de Ciencias
Publicación de la Facultad de Ciencias

Apuntes
Publicación instituto de Investigaciones Estéticas
de la Facultad de Arquitectura